RETRATOS FOUCAULTIANOS DA DEFICIÊNCIA E DA INGOVERNABILIDADE NA ESCOLA:
do governo das diferenças a outro paradigma de inclusão

Pedro Angelo Pagni

Pedro Angelo Pagni

RETRATOS FOUCAULTIANOS DA DEFICIÊNCIA E DA INGOVERNABILIDADE NA ESCOLA:
do governo das diferenças a outro paradigma de inclusão

Marília/Oficina Universitária
São Paulo/Cultura Acadêmica
2023

Apoio: CNPq (processo n. 303798/2017-3)
Auxílio Nº 0039/2022, Processo Nº 23038.001838/2022-11, Programa PROEX/CAPES
Parecerista: Kamila Lockmann - Professora Associada do Instituto de Educação, do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEDU) e do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências (PPGEC) da Universidade Federal do Rio Grande.

Ficha catalográfica
Serviço de Biblioteca e Documentação - FFC

P139r

Pagni, Pedro Angelo.
Retratos foucaultianos da deficiência e da ingovernabilidade na escola: do governo das diferenças a outro paradigma de inclusão / Pedro Angelo Pagni. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2023.
307 p.
CAPES
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5954-366-3 (Impresso)
ISBN 978-65-5954-367-0 (Digital)
DOI: https://doi.org/10.36311/2023.978-65-5954-367-0

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Educação - Filosofia. 3. Educação inclusiva. 4. Biopolítica. I. Título.

CDD 371.9

Catalogação: André Sávio Craveiro Bueno – CRB 8/8211

Editora afiliada:

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP
Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

Para Neuci e Ana Sophia

SUMÁRIO

PARTE II

Prefácio

A política é a guerra continuada por outros meios.
(FOUCAULT, 1999, p. 22)
A guerra em regime de desterritorialização não é interestatal, mas uma sequência ininterrupta de guerras múltiplas contra populações que reduz os modos de governar à governamentalidade. [...] O que é governado e o que permite governar são divisões que projetam suas guerras no seio da população a título de conteúdo real da biopolítica: uma governamentalidade biopolítica e de guerra como distribuição diferencial da precariedade e norma da vida cotidiana.
(ALLIEZ, LAZZARATO,2020, p. 27)

Podemos dizer que a obra que temos em mãos foi produzida em meio a guerra! Não uma guerra armada, sangrenta ou interestatal. Também não uma guerra civil clássica entre grupos organizados dentro de um mesmo Estado-nação. Se, por um lado, não me refiro a uma guerra "tradicional", tampouco ela pode ser entendida como metáfora ou exagero retórico: ela é real. Trata-se de uma guerra cotidiana e generalizada, que produziu seus inimigos ao ser travada efetivamente em meio à população e contra ela; mais especificamente, contra determinados grupos que escapam ao ideal normativo ancorado na padronização do capital-competência que deve responder às demandas subjetivas do neoliberalismo.

https://doi.org/10.36311/2023.978-65-5954-367-0.p10-18

Para Dardot *et al* (2021), o neoliberalismo não se organizou tão enfaticamente em torno da limitação da ação do Estado, como nos fizeram crer. O problema central do neoliberalismo, era mais propriamente, responder e controlar o caráter potencialmente ingovernável das democracias, limitando o poder de um povo politicamente unido. Assim, nas diferentes versões do neoliberalismo, a crítica à democracia não é um tema secundário, mas "uma questão central na medida em que a democracia é considerada como matriz do pior perigo para as sociedades, o que os neoliberais chamam de "coletivismo" (DARDOT et al, 2021, p. 73). Para enfrentar esse perigo democrático, o neoliberalismo procedeu, desde suas origens, a uma escolha fundadora: a escolha da guerra civil. Tal guerra se introduz permanentemente no interior da população e transforma em inimigos parte dos governados. "Nutrindo o ódio de certas categorias da população contra outras, percebidas como ameaças para suas próprias situações e eventuais 'vantagens', ela volta o povo contra ele mesmo, divide-o e decompõe-no em comunidades de identidades inconciliáveis" (DARDOT *et al.*, 2021, p. 224). Trata-se de uma multiplicação das guerras e de seus inimigos. São guerras de classe, de raça, de religião. Guerras contra as minorias, contra as mulheres, contra os homossexuais, gays, travestis, indígenas, quilombolas, negros. Guerras linguísticas, culturais e morais. Guerras financeiras, de consumo e de mercado. Guerras entre subjetividades. Trata-se, para Dardot *et al* (2021), de guerras totais que agem em diferentes âmbitos da sociedade. Para eles, são guerras:

> [...] sociais, pois pretendem enfraquecer os direitos sociais das populações; étnicas, já que buscam excluir os estrangeiros [e todos os outros] de toda forma de cidadania

> [...]; políticas e jurídicas, uma vez que recorrem aos meios da lei para reprimir e criminalizar toda resistência; culturais e morais, pois atacam direitos em nome da defesa mais conservadora de uma ordem moral (DARDOT *et al.*, 2021, p. 30).

É justamente essa escolha fundadora do neoliberalismo que vemos em operação na atualidade brasileira. Uma escolha que nos mostra que a política não se faz em meio a paz, mas na e pela guerra. Como nos lembrou Foucault (1999), a política é a continuação da guerra por outros meios. É por isso que digo que este livro foi escrito em meio a guerra, uma guerra cotidiana que se abate sobre nós há muitos anos, mas que mais recentemente tem intensificado suas estratégias autoritárias e violentas, fortalecido o desprezo a determinados grupos da população e mostrado, sem pudor, sua face excludente e fascista.

É em meio a esse quadro de funcionamento de uma guerra civil cada vez mais cruel e generalizada que surge este livro. "Retratos Foucaultianos da Deficiência e da Ingovernabilidade na Escola: do governo das diferenças a outro paradigma de inclusão" surge como um respiro em meio ao caos! Sem dúvida, trata-se de um livro-resistência, um livro que entra no combate para lutar contra os fascismos cotidianos, contra a exclusão, contra o apagamento de determinadas formas de existências.

Com o intuito de analisar as modulações diagramáticas que compreendem o governo das diferenças, Pedro Pagni sai do lugar comum e confere singularidade às suas discussões ao perpassar por distintas ênfases que materializam sua análise genealógica. Por meio de uma abordagem não convencional, o autor aciona o campo da

educação e da filosofia para oferecer ao leitor um itinerário rebuscado, pelo qual transitaram suas pesquisas nos últimos anos.

Ao propor uma interface entre educação especial/inclusiva e os estudos foucaultianos, o autor nos revela novas facetas que podem ser analisadas considerando o presente brasileiro. Essas novas faces evidenciam a potencialidade e a atualidade do livro em questão, o qual não simplesmente reproduz ou reforça discussões já conhecidas, mas nos brinda com novas problematizações que possibilitam a construção de outras ferramentas teóricas, extremamente necessárias para pensar o presente.

Já se tornou moeda forte entre as pesquisas pós-estruturalistas, dizer que as políticas de inclusão governam, que normalizam, que apagam as diferenças. É recorrente também as assertivas sobre o funcionamento, junto à governamentalidade neoliberal, de um imperativo da inclusão, o qual se sustenta como uma regra geral do neoliberalismo cuja premissa ancora-se no pressuposto de não deixar ninguém de fora. Assegurar a participação de todos. Garantir o acesso de todos. Não permitir que ninguém e nenhum grupo seja excluído. Esses princípios tornaram-se os mobilizadores de uma racionalidade neoliberal que fazia da inclusão a estratégia fundamental para conduzir a vida dos sujeitos.

Pedro retoma tais discussões, mas vai além, contextualizando-as historicamente e convidando o leitor a refletir sobre a forma como tais afirmações podem ou não continuar a ser amplamente acionadas em nosso presente. Por um lado, podemos dizer que o livro acompanha as discussões contemporâneas que vêm sendo amplamente desenvolvidas pelos estudos pós-estruturalistas no campo da educacional. As contribuições de autores como Foucault e

Deleuze para pensar a educação, embora não sejam hegemônicas, vêm crescendo consideravelmente no Brasil e no mundo, fazendo com que as ferramentas disponíveis por tais pensadores se tornem cada vez mais úteis para analisar os discursos e práticas que sustentam a educação contemporânea. Por outro lado, no que se refere ao campo da Educação Especial e Inclusiva, o livro parece se constituir num movimento de contracorrente cujo desafio encontra-se justamente na apresentação e consolidação de outras formas de olhar para esse campo, para além das teorias críticas, para além da apresentação de possibilidades metodológicas que muitas vezes didatizam a nossa relação com o outro, mas também para além do que as próprias pesquisas pós-estruturalistas vêm apontando.

Sem cair, portanto, numa pedagogização da relação com o outro, o livro divide-se em duas grandes partes. Na primeira, retoma discussões acerca dos conceitos foucaultianos de biopolítica e governamentalidade para enfatizar que as bases de ancoragem das políticas de inclusão consistem em tomar a deficiência sob o signo da anormalidade cuja tentativa de correção e normalização são levadas à cabo pelos dispositivos disciplinares de uma anátomo-política do corpo humano e pelos dispositivos biopolíticos que pretendem fazer viver a população. Ao analisar as modulações e deslocamentos que compreendem o governo das diferenças nos últimos anos, Pedro perpassa por essas distintas ênfases até chegar a uma governamentalidade que não só responde às demandas subjetivas do neoliberalismo, mas almeja racionalmente o aniquilamento das diferenças por sua tendência tanatopolítica ou necropolítica.

É nesse momento que percebemos que o livro se propõe a levar adiante o já dito em estudos e pesquisas anteriores, convidando

o leitor a refletir sobre as reconfigurações atuais que vivemos a educação inclusiva contemporânea. Ao analisar a "Política Nacional de Educação Especial na perspectiva da Educação inclusiva" (PNEEPEI-2008) e os deslocamentos produzidos diante de publicação da "Política Nacional de Educação Especial: equitativa, inclusiva e com aprendizado ao longo da vida" (PNEE-2020), Pedro evidencia que paralelamente, a essa governamentalização estatal a inclusão funciona como um dispositivo de subjetivação seletivo, por vezes, racista onde aqueles corpos que escapam de tal normatividade passam a ser excluídos, negando-lhes o direito a uma educação capaz de potencializar a singularidade de suas existências no espaço comum da escola. De forma perspicaz e nada ingênua, o autor problematiza o decreto 10.502/2020 mostrando o movimento de precarização da educação inclusiva que ele enseja na atualidade e a ênfase que denota aos processos de exclusão.

São justamente essas análises que levam o autor a compreender o movimento que ele denomina de uma fratura na biopolítica, o qual transforma a existência do corpo deficiente em uma ameaça e, eventualmente, em alvo de ressentimento, de exclusão e de violência. É assim que o autor nos convida a refletir sobre a face tanatopolítica da governamentalidade, a qual se faz presente em algumas das ações do Governo Federal na atualidade, assim como em várias redes sociais e movimentos que fomentam discursos de ódio contra tudo o que lhe é estranho. Eis a guerra civil generalizada que opera por meio do neoliberalismo, especialmente, em sua face mais conservadora e fascista.

É nesse quadro que Pedro vai analisando os processos de inclusão e exclusão como fenômenos manifestos pelas distintas

condições sociais, econômicas e políticas de cada época, enfatizando distintas faces que ora assumem ênfases mais inclusivas, ainda que para classificar e anular as diferenças, ora explicitam sem temor suas ofensivas fascistas que desprezam o outro, produzem exclusão, morte social e até mesmo legitimam o extermínio das diferenças.

Como que ainda insatisfeito com suas análises produzidas até esse momento, Pedro segue para a segunda parte do livro, onde nos convida a refletir sobre o papel da inclusão em relação à democracia e ao modo como foi se constituindo uma política majoritária de subjetivação que emergente com certo populismo autoritário em nosso país, ancorado num agir por reflexo e não por reflexão. Nesta parte do livro, o autor discute a possibilidade de construirmos uma prática reflexiva na escola, como um certo antídoto a esse agir reflexo e apoiado numa particular formação ética de si. Pedro nos brinda com a possibilidade de construirmos uma ética sustentada por processos outros de subjetivação, onde a relação com a diferença possa funcionar como agenciadora de uma vida comum por vir.

O livro é potente para pensar uma possibilidade de relação com o outro que passe ao lado ou à parte das políticas inclusivas institucionalizadas, que recorrentemente agem na via do apagamento e da normalização da diferença, ou ainda, mais recentemente, pela via da exclusão. As ferramentas da filosofia da educação, enriquecem as análises desenvolvidas e nos permitem olhar para as forças ingovernáveis da diferença na escola, cujas existências poderiam ser vistas como positivas e criativas, antes de negativas, incapazes ou despotencializadas. Talvez esteja aí o que o autor chama de um novo paradigma da educação inclusiva, o qual encontra na relação com a diferença a potência da criação de modos outros de existência que

provoque em cada um de nós certa mobilização dos devires minoritários pautados numa vida comum.

Entretanto, precisamos compreender que para afirmar a potência desses modos de existência outros se torna fundamental estabelecer um compromisso radical com a democracia. Não aquela democracia que cede a isonomia quantitativa e anula as diferenças qualitativas, como bem tematizou Pedro neste livro. Mas uma democracia que ative em cada um de nós uma tensão ética impulsionada pelos devires minoritários capazes de construir uma vida comum baseada no princípio da justiça universal. A guerra mobilizada pelo neoliberalismo contra o caráter ingovernável da democracia precisa encontrar travas que impeçam seu curso. Para isso, precisamos ativar nosso "si político" num ato coletivo de resistência ao que nos é inaceitável no tempo presente. Para isso, é preciso aprender a lição que nos ensina Gros (2018, p. 16) quando diz que:

> [...] a democracia é algo muito diferente do que uma forma institucional caracterizada por boas práticas ou procedimentos, inspirada pela defesa das liberdades [...]. Mesmo se ela deve ser isso, a democracia designa também uma tensão ética no íntimo de cada pessoa, a exigência de reinterrogar a política, a ação pública, o curso do mundo a partir de um si político que contém um princípio de justiça universal.

Interrogar a política, a ação pública e o curso do mundo parece ser a nossa responsabilidade neste tempo presente. Responsabilidade esta assumida de forma ética por Pedro Pagni ao se lançar na escrita deste livro, o qual não poderia chegar em hora mais

apropriada. Trata-se de uma obra que nos oferece possibilidades de resistência às barbáries que constituem o nosso presente. Em tempos de desmantelamento da democracia, da propagação de discursos de ódio, do fortalecimento de práticas excludentes e do avanço de ofensivas violentas e fascistas, este livro constitui-se numa declaração de humanidade! Um livro que declara sua humanidade e sua preocupação com o curso do mundo ao denunciar os desmontes da educação inclusiva e ao mostrar as (bio)potências que podem ser produzidas na relação com a alteridade deficiente e suas formas outras de existência.

Rio Grande, 10 de janeiro de 2023.

Kamila Lockmann[1]

[1] Professora Associada do Instituto de Educação, do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEDU) e do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências (PPGEC) da Universidade Federal do Rio Grande. É Editora Chefe da Revista Brasileira de Educação Especial - RBEE, desde 2022 e foi editora associada da mesma revista pelo período de 2019-2021. É membro da Diretoria da Associação Brasileira de Pesquisadores em Educação Especial (ABPEE). Bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

Apresentação

Em um de seus últimos cursos no *Collège de France*, Michel Foucault (2012) discute a emergência da *parresía*, isto é, do falar franco e verdadeiro, a partir da vida que se tem e da verdade que a potencializa, situando-a no âmbito da democracia. No caso da democracia ateniense, diz o filósofo francês que somente alguns têm o direito de se pronunciar publicamente, a saber: os cidadãos livres. Independentemente do que consista essa sua liberdade, isso significa que todos podem expor publicamente suas verdades e, portanto, aquilo que são eticamente ou, simplesmente, seu *ethos*. Dessa forma se produziriam, no espaço público, diferenças qualitativas, representando *ethos* distintos.

A disputa entre esses *ethos* instauraria, quantitativamente, uma verdade comum, em razão de a maioria considerá-la não somente verdadeira, como também melhor para a vida de toda a *polis*. Diante de uma verdade preponderante, dada por uma isonomia quantitativa, as diferenças qualitativas, éticas e comuns não deixavam de existir, mesmo assim. Ao contrário, tais diferenças qualitativas eram fomentadas, porque delas dependiam o aprimoramento da esfera pública e a inclusão de mais vidas nos processos decisórios e políticos da cidade. Para Foucault (2011), genealogicamente, a democracia no Mundo Ocidental, desde seu nascimento, enfrenta esse paradoxo, qual seja, o de se pretender ser o governo isonômico da maioria, porém, tendo que conviver com as diferenças éticas,

qualitativas, poderíamos dizer, das minorias, com espaço e vazão para que formas de vida pouco consideradas tenham voz e vez, na esfera pública, isto é, possam agir parresiasticamente, dando contornos a sua existência política. Dessa maneira, é possível sustentar que o problema da democracia se configura nem tanto sobre quais as estratégias e táticas para se formar a maioria em termos quantitativos, mas quem terá direito a assumir sua condição de fala, na vida pública, de expressar o que pensa e o que vive, como um modo de existência que se expõe no mundo, com vistas a tensioná-lo, problematizá-lo, transformá-lo.

Até a modernidade, por assim dizer, o papel da filosofia e da educação foi o de dar contorno a essas formas éticas de vida. Com vistas a governá-las, assim como facultar-lhes um autogoverno, por intermédio da transmissão de verdades e de exercícios os quais lhes permitissem se ocupar consigo mesmas, essas artes auxiliaram cada cidadão a averiguar se essas verdades transmitidas eram condizentes com as da própria vida, revendo-as e readequando-as às leis e à moral da cidade. Em tal processo ético-formativo, esses cidadãos confrontaram essas últimas, quando as verdades não se conformassem às prescrições morais e regulamentações instituídas, arriscando a sua própria vida, ao expô-la publicamente e ao apresentá-la como mais uma vida verdadeira. Essa vida, distinta da valorizada, pediria passagem e valoração, para que fosse digna como qualquer outra, vista como parte da esfera pública e, portanto, participante da vida política na *polis*.

Embora, no cristianismo, essas artes tenham assumido uma função e exercício de poder pastoral, alinhadas ao direito do soberano sobre a vida alheia e a morte de seus súditos, quando confrontados, a

variedade de asceses e de subjetivações que produziu – e as quais não vamos explorar aqui – sugere certa pluralidade, porém, já com uma tendência centralizadora e condutora em torno da figura do sagrado, do divino e de suas escrituras. Na modernidade, essa tendência se acentua, *grosso modo*, repartindo-se com políticas estatais e, no que ficou conhecido como liberalismo, facultou a liberdade e a concorrência para manter a pluralidade, no âmbito da economia política. Por outro lado, buscou-se garantir a homogeneização dos costumes, via moralização da população, utilizando-se de uma série de dispositivos disciplinares e, depois, de segurança, para sustentar o seu governo, por meio de artes de governos, como a pedagógica, a religiosa, a médica, a psiquiátrica etc.

Os corpos desviantes – individual e socialmente –, sob o signo do(s) povo(s) que escapava(m) a essa espécie de governo estatal e de sua regulação, ficariam à mercê do que se denominou biopolítica, compreendida como a forma moderna de governo da vida da população. Essa nova modalidade de governo tem como objetivo aprimorar e intensificar a vida da população, protegendo-a da morte, mediante o uso de diferentes artes de governar e de tecnologias de biopoder. Esse(s) povo(s) seria(m) constituído(s) de homens infames, estranhos, os monstros ou, mais precisamente, os anormais, dentre tantas outras denominações as quais se colocam ao lado da vida ingovernável e sobre a qual se dirigem as tecnologias de biopoder. Assim, essas existências foram e ainda são distribuídas nos hospitais psiquiátricos, nas escolas, nas prisões e instituições que se ocupam em isolá-las e investem na correção de seus corpos incorrigíveis, para enquadrá-los às regulações do Estado e devolvê-los à normalidade da população governável.

Esse estranhamento ético ao julgamento moral vigente no liberalismo é resultado do efeito desse tipo de governamentalidade. A fim de compreender essa forma de governamentalidade, recorreremos ao pensamento de Michel Foucault, no primeiro capítulo deste livro, com o intuito de analisar os seus efeitos de poder, decorrentes de uma diferenciação ética que induz a uma reorganização do governo desses corpos e subjetividades, isto é, movimentos que se contrapõem à normalização que lhes é imposta e da qual tentam escapar. Tal modo de regulação e de governo da vida, segundo nossa hipótese, imputa-lhes uma norma externa, por vezes científica, prenhe de um saber, o qual, em nome de amenizar a violência que pode colocar fim a essas vidas, as violentam simbolicamente, para fazê-las una, enquadrada a padrões que, em última instância, propiciam a governamentalidade da população. A questão é que essas vidas, não obstante os intentos da governamentalidade, se configuram em forças centrífugas, engajando-se em lutas transversais que interrompem, perturbam, afrontam as formas de governamentalidade estatal, em suas configurações, quer ascendentes, quer descendentes, obrigando a biopolítica e os seus dispositivos de biopoder a se reconfigurarem, minando-as para incluí-las.

É nesse registro que gostaríamos de discutir e problematizar um paradigma[2] científico de inclusão que decorre, primeiro, de uma

---

[2] Utilizaremos aqui a noção de paradigma desenvolvida por Giorgio Agamben (2009). Para o filósofo italiano, diferentemente de Thomas Kuhn (2011), o paradigma não se restringe às regras da ciência normal nem à sua prescrição à comunidade científica, tampouco à estrutura de suas transformações, nos termos postulados pela filosofia da ciência. Ao contrário disso, o paradigma é visto por ele como "[...] um objeto singular, que, valendo-se de outros da mesma classe, defina a inteligibilidade do conjunto de que é parte e que, ao mesmo tempo, o constitui." (AGAMBEN, 2009, p. 25, tradução nossa).

administração dos paradoxos da biopolítica, tentando preencher sua fratura atual, uma vez que procura incluir o povo como objeto de um governo da população, porém, resvalando em sua face tanatopolítica, nos termos nos quais será analisado na segunda parte deste livro, a partir das considerações de Michel Foucault (2008) e Giorgio Agamben (2004). Posteriormente, na medida em que esse povo atua como uma força centrípeta em prol desse governo da população, verifica-se a necessidade de distribuí-lo, de separá-lo em setores em torno dos quais possam ser governados e com os quais se identifiquem por biossocialidades, alimentando parte das ações políticas a propósito da governamentalização estatal, sobretudo as que se apoiam em termos como a diversidade e o multiculturalismo, como veremos na continuidade desse segundo capítulo. Por fim, essa parte do livro se encerra com uma análise acerca dos efeitos dessas estratégias dos jogos de biopoder e de governamentalização da biopolítica neoliberal, nas políticas públicas brasileiras, focalizando tanto o Plano Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva como suas limitações atuais, frente à necessidade da emergência de um paradigma estético capaz de se contrapor à sua atual configuração científica.

Na segunda parte do livro, interessa-nos retomar o papel da inclusão em relação à democracia e ao modo como foi se convertendo em um dispositivo, juntamente com toda uma política majoritária de subjetivação, emergente com certo populismo autoritário, em nosso país, que consiste na produção de um agir por reflexo. Gostaríamos de discutir, primeiro, um outro olhar sobre a ontologia da deficiência, a partir de sua ingovernamentalidade, depois, os desafios da filosofia da educação para lidar com as questões aí emergentes, sugerindo a

hipótese de que poderia ser pensada como uma prática reflexiva na escola, como um certo antídoto a esse agir reflexo e apoiado numa particular formação ética de si. Contudo, para essa ética sustentadora de processos outros de subjetivação, a relação com o outro e a diferença que eventualmente encarnam funcionam como agenciadores de uma vida comum em curso ou por vir. É nessa vida comum, nos agenciamentos produzidos pelas diferenças e pela mobilização de suas forças ingovernáveis que entendemos ser possível ver emergir outro paradigma estético para a inclusão educacional e seus dispositivos.

Seria imprescindível recorrer, para tanto, à cartografia dos corpos desviantes na escola e a uma heterotopologia como ferramentas da filosofia da educação, ao mesmo tempo que um debate ontológico sobre a ontologia da diferença e, particularmente, da deficiência como uma das canalizadoras das forças ingovernáveis que poderia, em sua presença e circulação institucional, ser vista como positiva e criativa, antes que negativa e despotencializada. Nesse sentido, encerramos este livro apresentando, à luz desse paradigma estético, algumas indicações para se pensar o ingovernável da deficiência, sua radicalidade ontológica e seus devires clandestinos, na instituição escolar. Dessa forma, procuramos dar um tratamento teórico e conceitual à emergência desse outro paradigma de inclusão, cuja discussão será aprofundada nas pesquisas subsequentes, ocasião em que adentraremos ao território empírico e ao campo em que esses corpos se movimentam, na escola.

Nesse percurso, metodologicamente, retratamos Foucault no sentido tanto de recorrer a algumas fotografias quanto de dar novo tratamento às categorias depreendidas de sua obra, de sorte a abordar

questões não abordadas por seu pensamento, como aquelas relativas a esse outro paradigma. Isso implica: ora retratarmos seu pensamento para utilizar suas categorias e dar um novo tratamento a elas, em face de questões como a da deficiência, a da ingovernabilidade e a da inclusão, emergentes de um horizonte histórico distinto daquele no qual se inscreve seu pensamento; ora compormos esses retratos com outros, derivados de fontes contemporâneas do pensamento filosófico, elaborando uma composição ímpar para nos auxiliar a melhor focar os desafios de nosso presente, no que diz respeito ao enfrentamento dessas questões. Nesse sentido, propomo-nos diagramar as lutas em torno dos quais as referidas questões se inscrevem e diagnosticar a emergência de modos de subjetivação que escapam à governamentalidade neoliberal, para a qual o projeto filosófico foucaultiano nos dá um aporte parcial, mas reconhecendo aí sua insuficiência e a necessidade de trabalhar em um limiar que somente pode ser ultrapassado por nós, na medida em que o delineamos como um terreno de pesquisa, no qual estamos imersos como elementos e atores de uma nova configuração de forças.

De modo mais circunscrito, delimitamos essa configuração de forças aos corpos heterotópicos que passam a habitar o tempo e o espaço escolar, produzindo movimentos a partir, historicamente, da implementação das políticas de inclusão educacional, em nosso país. Interessa-nos discutir como a presença desses corpos singulares interpelam os dispositivos de inclusão instaurados, retirando os atores dessa instituição de seu centro de gravidade. Ao indicar outros centros em torno dos quais a presença desses corpos orbita e ao dar visibilidade aos movimentos dos demais atores, para encontrarem uma força de gravidade que lhes seja próxima, procuramos assinalar

como podem agir enquanto um corpo comum, em suas diferenças, potencializar uma nova circulação de desejo e quebrantar as relações de poder em circulação em instituições como a escola, em pleno avanço do neoliberalismo. Com o diagrama dessas configurações e os indícios desse corpo comum, em suas diferenças, esboçados neste livro, espera-se tangenciar os contornos de outro paradigma de inclusão, o qual, ao oferecer subsídios para cartografar esse território, mobilize educadores sensíveis à presença daqueles corpos heterotópicos e pesquisadores desejantes de tornarem inteligíveis os movimentos que produzem, no contexto escolar em que atuam.

Aproveitamos, por fim, para agradecer aos integrantes da equipe da pesquisa relatada, sem os quais não teria chegado ao cabo, com os resultados e discussões apresentadas, como parte de um trabalho comum que procurei sintetizar aqui. Nomeadamente, agradeço aos pesquisadores Divino José da Silva, Alexandre Filordi de Carvalho, Alexandre Simão de Freitas, Jordi Masso Castillas, Fernando Barcena, Eugénia Vilela, Nacho Calderón, Jason Wosniack, Sílvio Gallo, César Leite, Alexsandro Rodrigues, Raphael Valério, além dos estudantes Jonas Rangel de Almeida, Cin Falchi, Tiago Pereccini, Kaliny Ferraz, Angélica Matos, Lian Oliveira, Bruna Amaral, Alefe Souza. Minha gratidão também à professora Kamila Lockmann por escrever o prefácio deste livro, com a promessa de uma profícua parceria. Por fim, meus agradecimentos ao apoio do CNPq (processo n. 303798/2017-3), em bolsa PQ-1D concedida para o desenvolvimento da pesquisa, cujos resultados e discussão são expostos neste livro.

PARTE I

CAPÍTULO 1

A correção dos desvios inscritos no corpo individual e sua normalização: aspectos anátomo-políticos da inclusão

O presente capítulo visa a abordar uma das bases de ancoragem das políticas de inclusão e, particularmente, do paradigma científico que lhe dá sustentação (ao reunir vários saberes e engendrar tecnologias de sujeição). Essa base consiste no trato da deficiência como signo da anormalidade, cuja tentativa de correção consistiria em ajustá-la à norma, pelos dispositivos disciplinares, e regulá-la como força produtiva a certas formas de governo biopolítico da população. A fim de subsidiar uma reflexão mais aguda sobre essa questão, esboçamos a seguir certos elementos para uma genealogia da anormalidade, assim como, por eles, demonstramos a importância da construção de um paradigma científico médico-psiquiátrico que supomos estar à base dessas políticas, seguindo as indicações de Georges Canguilhem (2009) e Michel Foucault (2006, 2010).

Interessa-nos, particularmente, localizar na construção história desse paradigma algumas configurações desses signos da anormalidade e, especialmente, encontrar uma designação para a deficiência, identificando sua emergência histórica e seu registro epistêmico, além do enredamento nas relações de poder nas quais nasceu e, podemos acrescentar, nos acompanha até o presente. Com

esse movimento, esperamos problematizar aspectos de sua valoração negativa, apropriados pelo atual modelo normativo adotado pelas políticas de inclusão, de sorte a vislumbrar a potencialidade dos corpos que a encarnam, introduzindo uma noção de ingovernável – alheia ao vocábulo desses filósofos franceses – para compreender melhor os vetores de resistência ao dispositivo engendrado por elas.

1.1 Do patológico ao anormal: a anormalidade como sombra do homem

A sociedade moderna encontrou na normalização uma maneira de regulamentar o corpo-espécie ou a vida da população com padrões científicos, supostamente universais, apoiando-se no desenvolvimento da Medicina Social e, particularmente, das práticas clínicas no século XIX. Como sugeriu Canguilhem (2007), esse processo se deu da seguinte maneira, na História da Medicina. Primeiro, a partir do estudo do patológico ou do que se concebeu como anormal[3], isto é, dos desvios observados nas variações do comportamento orgânico em determinado meio, manifesto sintomaticamente por aquilo que se denominou doenças e toda a sua taxionomia. Posteriormente, com o desenvolvimento de vários conceitos de orgânico e de meio, nos quais se apoiaram

---

[3] Destaca Canguilhem: "O anormal, enquanto a-normal, é posterior à definição do normal, é a negação lógica deste. No entanto, é a anterioridade histórica do futuro anormal que provoca uma intenção normativa. O normal é o efeito obtido pela execução do projeto normativo, é a norma manifestada no fato. Do ponto de vista do fato há, portanto, uma relação de exclusão entre o normal e o anormal. Essa negação, porém, está subordinada à operação de negação, à correção reclamada pela anormalidade. Não há, portanto, nenhum paradoxo em dizer que o anormal, que logicamente é o segundo, é existencialmente o primeiro." (2009, p. 111)

historicamente as ciências que ora os restringiram respectivamente ao biológico e ao meio físico, ora os ampliaram quanto às suas variáveis fisiológicas, bioquímicas, genéticas, de um lado, teológica, mecânica, sociológica, de outro, frequentemente, partindo do erro diagnosticado de certa inadaptação para um processo de adaptação[4] do organismo ao meio. Por fim, essa adaptação – justificada em seu registro teológico ou mecânico[5] – pressuporia um registro da norma geral, que, em tese, compreendesse a sua inscrição corpórea singular e a sua dispersão ou variedade em relação à espécie, padronizando essas últimas com recursos estatísticos a uma média geral no qual se apoiaria a primeira e designaria os organismos que estivessem inscritos

---

[4] De acordo com o filósofo da ciência, existem "[...] dois tipos de variações em relação à norma, sobre a anormalidade das quais pode acontecer que se tenha de decidir, a fim de tomar certas decisões de ordem prática: variações que afetam um mesmo indivíduo conforme o tempo, variações, em determinado momento, de um indivíduo para outro, em uma espécie. Esses dois tipos de variações são essenciais para a sobrevivência. A adaptabilidade depende da variabilidade. Mas o estudo da adaptabilidade deve sempre levar em conta todas as circunstâncias. Não basta, no caso, proceder a medidas e a testes de laboratório, é preciso estudar também o meio físico e o meio social, a nutrição, o modo e as condições de trabalho, a situação econômica e a educação das diferentes classes, pois sendo o normal considerado como o índice de uma aptidão ou de uma adaptabilidade, é preciso sempre indagar em relação a que circunstância e para que finalidade se deve determinar a adaptabilidade e a aptidão. (2009, p. 123).

[5] "Segundo o primeiro deles, o ser vivo se adapta de acordo com a procura de satisfações funcionais; segundo o outro, o ser vivo é adaptado pela ação de necessidades de ordem mecânica, físico-química, ou biológica (os outros seres vivos da biosfera). Na primeira interpretação, a adaptação é a solução de um problema de ideal a ser atingido conciliando os dados reais do meio com as exigências do ser vivo; na segunda interpretação, a adaptação exprime um estado de equilíbrio cujo limite inferior define, para o organismo, o pior, que é o risco de morte. Mas tanto em uma quanto em outra teoria, o meio é considerado como um fato físico, e não como um fato biológico, como um fato constituído e não como um fato a ser constituído." (CANGUILHEM, 2009, p, 129-130).

fora da curva de registro de normalidade (incluindo os desvios toleráveis) como "anormal".

Segundo o próprio Canguilhem (2009), uma das tarefas de seu livro *O normal e o patológico* teria sido a de problematizar esse modo de compreender o normal e a normalidade, estabelecido pela prática clínica e pela Medicina. Essa crítica se pauta na denúncia de que o patológico é o paradigma da ciência e da normalidade, e não o erro que denuncia o desequilíbrio orgânico, suas crises frente ao meio e sua singularidade e variação quanto à norma. Tal erro não seria apenas sinônimo de uma adaptação do organismo ao meio, mas uma ruptura de seu equilíbrio, a qual não pode ser compreendida integral e objetivamente, pois traz consigo elementos subjetivos que interferem tanto no diagnóstico do paradoxo do sintoma explicitado na superfície de inscrição como algo anormal e sua necessária correção para retomar uma suposta normalidade quanto na prescrição definida a partir desse paradigma de normal. Diante dessa limitação, não se poderia conceber a relação entre o organismo e o meio como um processo adaptativo, em que o primeiro se adapta ao segundo, nem estender essa adaptação como algo restrito ao mundo físico, a postulados teológicos ou, mesmo, a condições sociais, sem abarcar a sua variedade, transversalidade e complexidade.

Essas considerações levam Canguilhem (2009) a defender que tal relação é construída, isto é, como um "fato construído" que se acopla a sua representação e o seu consequente registro interpretativo[6], variando em suas configurações, conforme as

[6] Nas palavras do filósofo: "[...] se considerarmos a relação organismo-meio como conseqüência de uma atividade verdadeiramente biológica, como a procura de uma situação na qual o ser vivo, em vez de sofrer influências, recolhe as influências e as

perspectivas em jogo e, por assim dizer, seus condicionantes sociopolíticos. Afinal, ressalta ele:

> Nessas condições, o normal e o anormal são determinados não tanto pelo encontro de duas séries causais, independentes — o organismo e o meio —, mas, sobretudo, pela quantidade de energia de que o agente orgânico dispõe para delimitar e estruturar esse campo de experiências e de empreendimentos a que chamamos nosso meio. Mas — perguntar-se-á —, como acharíamos a medida dessa quantidade de energia? Essa medida deve ser procurada apenas na história de cada um de nós. Cada um de nós fixa suas normas ao escolher seus modelos de exercício. A norma do corredor de fundo não é a mesma do sprinter. Cada um de nós muda suas próprias normas, em função da idade e de suas normas anteriores. A norma do antigo sprinter não é mais sua norma de campeão. É normal, isto é, conforme à lei biológica do envelhecimento, que a redução progressiva das margens de segurança acarrete a diminuição dos níveis de resistência às agressões do meio. As normas de um velho seriam consideradas como deficiências do mesmo homem, quando adulto. Esse reconhecimento da relatividade individual e cronológica das normas não representa um ceticismo diante da multiplicidade, e sim tolerância diante da variedade. (CANGUILHEM, 2009, p. 130).

---

qualidades que correspondem a suas exigências, então os meios nos quais os seres vivos estão colocados estão delimitados por eles, centrados neles. Nesse sentido, o organismo não está jogado em um meio ao qual ele tem de se dobrar, mas, ao contrário, ele estrutura seu meio ao mesmo." (CANGUILHEM, 2009, p. 130).

É para essa variedade de graus de anormalidade, contrariando a sua separação de nível e admitindo a sua multiplicidade quanto à função e à idade, dentre outras variáveis intervenientes na vida, objeto de investigação, que o filósofo da ciência chama nossa atenção. Clama por certo reconhecimento de suas formas singulares e do que denomina *normatividade*, que, para ele, é "[...] a capacidade biológica de questionar as normas usuais por ocasião de situações críticas", aferindo "[...] a saúde pela gravidade das crises orgânicas superadas pela instauração de uma nova ordem fisiológica como o que foge do padrão definido pela média." (CANGUILHEM, 2009, p. 130). É esse acúmulo de crises superadas, a instauração dessa nova ordem orgânica e sua potencialização energética que dão forma às vidas singulares e concorrem para regulamentar, de acordo com normas vitais construídas no jogo entre o organismo-meio social, a multiplicidade e as diferenças que formam o corpo-espécie ou, se preferirem, o corpo social – posteriormente chamado por Michel Foucault (1997) de população.

Nesse sentido, Georges Canguilhem (2009), já nos anos 1940, teve o mérito de assinalar que a designação do desvio a um corpo (singular e/ou espécie) como registro de anormalidade implica não diretamente uma "inadaptação social", nem certo anarquismo em relação às normas sociais, mas constitui uma condição adaptativa inscrita enquanto possibilidade na existência humana e, portanto, a ser respeitada. Para essa condição, o "[...] homem adapta seus instrumentos e, indiretamente, seus órgãos e seu comportamento a determinada matéria, a determinada situação" (CANGUILHEM, 2009, p. 129), produzindo uma variedade de usos técnicos e de organismos, os quais, ao se guiarem por sua *normatividade*,

singularizam as formas de existência e determinam os fluxos das vidas. As formas de regulamentação social destas e de normalização daquelas são importantes para a vida comum e para a formação do corpo-espécie da população a ser governada por essas regras.

Afinal, não existe vida sem regras, talvez, com um modo de funcionamento desconhecido, que desvia da média e da normalidade que nos é familiar, gerando estranhamento. Mas também essas regras não poderiam estagnar a vida, em seu jogo adaptativo com o meio, nem em sua potência ou em seu pulso, tampouco subordiná-la a uma plena adaptação modelar, orgânica e/ou social, como pretendido pela ciência normal e por certo paradigma de normalidade, justificados por princípios teológicos, biológicos ou sociológicos. Assim, esse princípio adaptativo e sua interpretação deveriam se mover, tanto quanto o jogo entre organismo e meio, tornando a superfície de inscrição do corpo, onde esse jogo da vida repercute, um campo fértil para a emergência dos sintomas de anormalidade.

Dessa perspectiva, a anormalidade seria não apenas certo estado patológico do organismo, em razão do qual seria julgado inapto socialmente, na medida em que extrapola as normas e afronta a normalidade estabelecida como um registro. Seria também – e, principalmente – um campo de inscrição habitado pelo movimento ou devir produzido pela inadaptação do organismo singular ao meio (físico, ambiental, social) e às normas (científicas, técnicas, sociais), com sua consequente busca por uma melhor relação e equilíbrio aprimorado, derivando daí sua potência como desvio normativo e o reconhecimento dessa sua força mestra. Nessa acepção de Canguilhem (2009), por mais que fuja dessa força, a anormalidade

acompanha o homem, metaforicamente falando, como a sua própria sombra.

Embora Foucault (2007) tenha tardado a analisar a *normatividade* assinalada por esse filósofo – só o reconheceu em seu último ensaio, a meu juízo em razão de sua atenção à ética e à sexualidade –, ele não demorou a incorporar e aprofundar a sua crítica ao modelo clínico e ao julgamento de sua consequente “inadaptação social” do chamado “anormal”, tampouco a tangenciá-la em tais análises – como veremos a seguir. Problematizou, em sua genealogia, o princípio de exclusão, que constitui tanto os saberes médicos quanto as relações de poder nos quais se apoiam, ressaltando certa imponderabilidade para abarcar a potência do prazer que as rege.

1.2 O corpo orgânico, a sua mecânica instintual e a sua economia do prazer: por uma genealogia da anormalidade

O próprio Canguilhem (2009, anexo), no ensaio que retoma seu livro de 1943, menciona o *Naissance de Clinique* como um desdobramento de sua análise[7], mas o que talvez não previa era o quanto a sua crítica ao paradigma científico no qual se apoiariam os saberes médicos e psiquiátricos seria incrementada por Michel Foucault, subsequentemente, ao compreendê-la na esfera das relações de poder, em algumas de suas obras, e retomar a questão da anormalidade em dois de seus cursos, no *Collège de France*: “O poder psiquiátrico” (1973-1974) e “Os anormais” (1974-1975).

[7] “Em páginas admiráveis e comoventes da *Naissance de la clinique*, Michel Foucault mostrou como Bichat fez ‘o olhar médico girar sobre si mesmo’ para pedir, à morte, explicação da vida.”

No primeiro curso, Foucault (2006) associa a psiquiatria a um tipo de saber que, para além de patologizar certas condições mentais nas quais se inscrevem determinados corpos, serve como registro para apresentá-los como desviantes da norma médica e excluí-los do convívio social ou, mesmo, para incluí-los desde que sejam enclausurados em instituições destinadas à sua correção. Demonstra, dessa forma, como esses saberes psiquiátricos, em seu desenvolvimento histórico nos séculos XVIII e XIX, exercem sobre esses corpos desviantes esse poder centrífugo, que os expulsa para fora do convívio ou, quando os inclui para correção, os mantém à distância, separados por assim dizer do corpo social. E, como gostaria de inferir, ao se legitimar naqueles saberes uma forma de regulamentação de situações em que se encontram esses corpos desviantes, para não dizer, de subjugação por correção de seus desvios e exclusão dos corpos incorrigíveis. Assim, inicia certa elucidação de o quanto essa legitimidade é problemática, na medida em que se sustenta em saberes científicos que arrogam o significado pleno do desvio inscrito no corpo, o qual serve de registro para o seu julgamento (moral) distintivo em relação à norma e para posterior condenação, no que se refere à lei, racionalizando-o segundo um princípio de exclusão.

Tal elaboração ganha maior precisão histórica e filosófica no curso “Os anormais”. Nele, Michel Foucault (2010) analisa historicamente a descontinuidade entre os paradigmas modernos da anormalidade, na passagem do século XVII para o XVIII, elucidando como o modelo inclusivo da peste substituiu o da exclusão dos leprosos, em termos da governamentalidade estatal e das tecnologias médico-sociais Circunscreve também as três formas de desvio sobre

as quais atuam esse poder soberano e as suas ramificações (médica, jurídica, pedagógica), em torno dos corpos qualificados, como o do indisciplinado, o do monstro e o da criança masturbadora.

São esses três elementos e suas respectivas formações complementares na história que formam os chamados incorrigíveis, que interessam ao propósito deste livro, justamente porque, a partir deles, é possível vislumbrar certa força transgressora às tecnologias psiquiátricas e médicas, aos dispositivos normativos posteriormente criados para a sua eventual correção – até porque, em outra ocasião, dei maior relevo à passagem do modelo da inclusão do pestífero em substituição ao da exclusão do leproso (PAGNI, 2017b). Essas três figuras demarcam um desenho importante, no projeto foucaultiano, a fim de caracterizar o quanto os elementos de uma vida codificada pela biologia foram utilizados para legitimar julgamentos morais, prescrever penas e atos punitivos contra a incorrigibilidade manifesta por seus corpos, demostrando o exercício do poder sobre a carne, a sua circunscrição e eventual interdição. Sugerem ainda as demarcações de território em torno da qual a psiquiatria se desenvolveu, conjuntamente à Medicina, influenciando os saberes e as tecnologias produzidos em campos que vão da jurisprudência à moralidade imperante, alicerçada tanto pela sociologia quanto pela psicologia, passando pela pedagogia.

Afinal, são esses saberes que visam a caracterizar o desvio desses corpos e etiquetá-los com um dos signos da anormalidade, para, então, submeter a sua condição de inscrição a um registro supostamente científico através do qual podem ser representados socialmente e governados por artes capazes, se não de corrigi-los, ao menos de isolá-los do mundo social, abandoná-los à própria sorte ou,

ainda, incluí-los na engrenagem produtiva. Dessa maneira, as suas forças e potencialidades poderiam ser neutralizadas ou utilizadas, desde que não se apresentem como possibilidade de sublevação, de desregulação ou, mesmo, de curto-circuitar as redes de sociabilidade e o corpo social da população.

Esses desvios representam, afinal, um perigo para a sua governamentalidade e alimentam certos racismos étnicos, incorporados aos aparelhos e às políticas dos Estados Modernos, a partir do final do século XIX e início do XX.

Um olhar genealógico dessa representação do perigo pode ser verificado, inicialmente, nas figuras designadas como monstros, no final do século XVII e meados do XVIII, as quais nascem em situação disforme com respeito à natureza, violando a lei natural e tornando difícil qualquer regulamentação jurídica sobre seus atos. Denotam ainda um deslocamento dos grandes monstros enquanto figuras lendárias, como King Kong, para os pequenos, que indicam o aparecimento das pequenas monstruosidades ordinárias denominadas anomalias. Essas pequenas monstruosidades se colocam na genealogia da anormalidade, tais quais aparecem com os irmãos siameses, os hidrocefálicos, os hermafroditas – aberrações que nascem no solo das famílias e que mais tarde foram consideradas "[...] como modelo de todas as pequenas discrepâncias", funcionando como uma espécie de "princípio de inteligibilidade de todas as formas –que circulam da forma de moeda miúda – da anormalidade." (FOUCAULT, 2010, p. 48). Na passagem do século XVIII ao XIX, esse princípio de inteligibilidade assume uma figuração tautológica e é aplicado à base das determinações da anormalidade, por vezes, sendo apresentado como causa natural de desvios e da própria delinquência. Dessa

forma, nas palavras de Foucault (2010, p. 49): até o século XX, "[...] o anormal é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado... algo como um monstro pálido."

A figura do indivíduo a ser corrigido se apresenta, nesse período, como um segundo elemento da anormalidade, porém, num contexto diferente. Se a primeira aparece como uma "violação da natureza", essa segunda surge num contexto em que a família, aliada a certas instituições, como a escola, a igreja, dentre outras, encontra nesses dispositivos do poder disciplinar um desafio para docilizar os corpos e disciplinar os indivíduos. Por sua vez, quando estes não se adaptam às normas de seu funcionamento, funcionam como um fenômeno corrente e, no limite, o seu desvio como sujeito à correção necessária empreendida por essas instituições. Mais do que a excepcionalidade do monstro, o indivíduo a ser corrigido é mais frequente como figura de uma anormalidade passível de ser domada e disciplinada, embora se apresente vinculado a distúrbios aberrantes, como a primeira figura. Enfim, afirma Foucault (2010, p. 50):

> O que define o indivíduo a ser corrigido, portanto, é que ele é incorrigível. E, no entanto, paradoxalmente, o incorrigível, na medida em que é incorrigível, requer um certo número de intervenções específicas, em torno de si, de sobreintervenções em relação às técnicas familiares e corriqueiras de educação e de correção, isto é, uma nova tecnologia de reeducação, de sobrecorreção.

É esse "eixo da corrigível incorrigibilidade" que, no século XIX, se tornou o suporte para as instituições específicas para os anormais. Afinal, conclui Foucault (2010, p. 50): "Monstro

empalidecido e banalizado, o anormal do século XIX também é um incorrigível, um incorrigível que vai ser posto no centro de uma aparelhagem de correção."

A terceira figura que se apresenta na base da anormalidade é a do indivíduo masturbador. Diferentemente do monstro, que é figura da excepcionalidade e do indivíduo a ser corrigido, cuja frequência é ordinária, o onanista aparece na passagem do século XVIII e XIX como uma figura quase universal, isto é, como uma prática corrente, desenvolvida por quase todo mundo em segredo, todavia, como diz Foucault (2010, p. 51), "[...] que ninguém comunica a ninguém". Sob esse segredo da masturbação que recaiu, nesse período, sobre quase todos os males, a psiquiatria identificou o princípio de uma série de patologias, singularizando-as, na medida em que todo mundo pratica, mas somente alguns contraem doenças extremas. É esse paradoxo etiológico que se observa até o século XX, na esfera da sexualidade e, especialmente, das anomalias sexuais, já presentes nas axiomáticas que antecederam essa etiologia e que encontraram na infância o nascimento dessa prática condenável – a masturbação –, cujo combate se orquestrou com campanhas públicas e com uma articulação coordenada entre várias instituições, dentre as quais se destaca a escola. O sentido desse combate foi o de evitar que essas anomalias e desvios sexuais emergissem no momento da vida quando a sexualidade irrompe e as descobertas sexuais acontecem, ou seja, na infância.

Em função dessas três figuras que, por sua vez, se complementam e se intercambiam entre si, como exposto, teria nascido um conjunto de saberes e de poderes que se dedicaram à correção das anomalias, incidindo sobre os desvios e deformações dos

corpos nas quais se inscrevem, por esse olhar alheio e ajuizador. É assim que o monstro, figura que alinha a animalidade ao reino humano, mesclando as espécies e os dois sexos (ou gêneros), que mistura vida e morte e as formas de sobrevida daqueles que nascem com deformações físicas, se revela como uma transgressão dos limites naturais, das classificações, dos enquadramentos sociais e das leis jurídicas. Afinal, "[...] só há monstruosidade onde a desordem da lei natural vem tocar, abalar, inquietar o direito" (FOUCAULT, 2010, p. 54) – do jurídico ao canônico, passando pelo religioso.

Diferentemente da enfermidade, a monstruosidade emerge como uma "[...] irregularidade natural que, quando aparece, o direito não consegue funcionar", vendo-se obrigado a interrogar seus fundamentos, suas práticas, ou se calar e "[...] apelar a outros sistemas de referência, ou a inventar uma outra casuística." (FOUCAULT, 2010, p. 54). Nela se encontra a origem de uma patologia que indicia um crime, um pecado, uma culpa, poderíamos acrescer, um desvio em relação à norma e um déficit que jamais permite chegar aos padrões de produtividade esperada socialmente. Tanto o crime quanto a revolta estão inscritos em seu corpo, por isso, o registro da anormalidade lhe é atribuído, primeiro pela psiquiatria, tornando-se um problema de institucionalização e de higienização social, sendo visto como um perigo.

Ao incorrigível, após inúmeras tentativas de reeducação e de correção, também é atribuído esse perigo. Busca-se na incorrigibilidade, analogamente à monstruosidade, uma justificativa funcional, como se por essa acepção de ciência na qual se sustenta a psiquiatria e a medicina social pudesse conhecer a disfunção orgânica que caracteriza essa outra excepcionalidade mais frequente: a daquele

ou daquela que não se dobra aos dispositivos disciplinares, cujo corpo não se dociliza, em razão da natureza instintiva que extrapola o registro biológico. A psiquiatria de meados do século XX não poupa esforços para compreender a mecânica desse instinto e as formas como agenciá-lo, ainda num plano psicofisiológico e anatômico, de sorte a corrigir seus fluxos mediante o isolamento, a internação asilar, acompanhados de tratamentos traumáticos, como os de choque e, posteriormente, farmacológicos.

No campo jurídico, a criminalização da incorrigibilidade ocorre entre a reclusão social pelo sistema prisional e pelos hospitais psiquiátricos, uma vez que os crimes cuja imputação identifique sua prática em função de qualquer desrazão, debilidade intelectual ou, mesmo, vulnerabilidade que demarquem sua vida pregressa, têm essas condições consideradas como atenuantes. Nesse sentido, a sintomatologia psiquiátrica concorreu para que as penas tivessem esses atenuantes, porém, reconhecendo a incorrigibilidade – esse limite transgressor intransponível – e recomendando a reclusão e o isolamento social desses indivíduos, pois a ameaça de seu desvio seria uma espécie de desregulação social, uma anomia social que amplificava a anormalidade.

Foi no âmbito desse registro social que certas artes de governo, como a pedagógica, e determinadas instituições, como a escola, no século XIX, foram mobilizadas para corrigir os desvios inscritos no corpo, especialmente, no corpo infantil, colocando-o no caminho da normalidade, evitando sua dispersão na anomalia e, sobretudo, na anomia. Para os incorrigíveis, nesse espaço utópico em que a escola se tornou (FOUCAULT, 2019), a contenção de seus corpos desviantes em instituições criadas para esse fim, como as reservadas aos

delinquentes, os hospícios e, posteriormente, as associações destinadas aos anormais ou aos excepcionais cuja ameaça fosse mais branda, poderia fazê-las se tornar espaços igualmente hererotópicos capazes de compensar, corrigir, isolar, invisibilizar. Dependendo do grau – e isso é fundamental – da ameaça para si e, principalmente, para outrem, tal como foi definido ao longo da primeira metade do século XX, a correção de pequenas monstruosidades da anormalidade poderia ocorrer na própria escola, reservando-se a ela um espaço apartado – heterotópico, por assim dizer –, de sua concepção utópica, homogeneizadora e universalista de seu papel normalizador. Nesse espaço heterotópico, ao corpo das crianças e jovens que trouxesse inscrita a anormalidade seria conferida uma atenção vigilante e cuidados especiais.

Esse destaque dado à escola parece ser importante para compreender o seu papel de agente público corretivo, o qual, mesmo diante das atuais políticas de inclusão, parece acompanhá-la, nos termos fartamente documentados, por exemplo, pela historiografia da Educação Especial (JANUZZI, 1992; BUENO, 1993; MAZZOTTA, 1996). Nota-se que, no final do século XIX e início do XX, a escola atua, concomitantemente a outras artes, na correção e no governo desses corpos, tentando neutralizar o poder do desvio que encarnam, antes que se tornem ameaças para o adulto e para a sociedade. Posteriormente, essa concepção impregnará o olhar de professores, de pesquisadores e de especialistas, mesmo ao tratarem de uma escola inclusiva, tornando-se um desafio a ser vencido pelos atores dessa instituição, pela sua regulamentação e pelos seus dispositivos. Isso significa salientar certa dificuldade em superar essa concepção, ao longo da segunda metade do século XX e meados do

XXI, já que se debate com os problemas estruturantes criados por esse registro genealógico, pertencente às demarcações do século XIX.

O primeiro desses problemas se refere à visão médico-psiquiátrica – por vezes, clínica – na qual os saberes desse ramo da Pedagogia, mobilizado para aqueles cuidados ao anormal, se ancoraram e as suas respectivas tecnologias utilizadas para a correção dos desvios inscritos em seu corpo, por uma condição de registro que só se fixou com a descoberta da infância e da deficiência – da infância da deficiência e da constante deficiência da infância. Essa descoberta fez com que o governamento da vida, por um lado, acompanhasse eventuais indícios de qualquer anomalia nessa etapa de seu desenvolvimento, diagnosticando-a precocemente na infância, por meio de algumas tecnologias, como o exame, para lhe propor um tratamento, antes que ganhasse corpo na adultez e se manifestasse de modo a pouco se ter a fazer, restando a essa anormalidade ser colocada à parte do convívio social ou integrada a ele, reconhecendo a sua deficiência. Com esse diagnóstico e acompanhamento precoce, as possibilidades de que esse adulto fosse funcional, tivesse seu corpo otimizado como força de trabalho e a sua vida normalizada dentro de padrões aceitáveis seriam maiores, mesmo reconhecendo a sua anomalia como uma condição estruturante, como um estado de anormalidade e a possibilidade de ser visto como um estigma.

Desse ponto de vista, conforme Foucault (2010), a infância foi vista pela psiquiatria como primeira etapa de combate para corrigir incorreções, antes que se tornassem estruturantes da anormalidade do indivíduo, estabelecendo-a como uma espécie de terreno de emergência do desvio e de experimentação de toda uma tecnologia da anomalia e de saberes que ampliarão seus domínios da patologia

biológica, passando pela mecânica dos instintos até chegar à sexualidade. Esse destaque à sexualidade é importante, pois vem a se tornar de algo velado a propagado, dentro de certa codificação supostamente médico-científica.

Dessa forma, se, antes, a sexualidade era um campo em torno do qual se silenciava, a partir de então ele se vê abarcado por toda uma tecnologia positiva de poder. Ao invés de calá-la, tal tecnologia força a sexualidade a revelar-se como um âmbito de disputa do poder por saberes e técnicas, como a psiquiatria, a psicanálise e a sexologia, por um lado, e a extrapolar-se num prazer que desborda os limites da pele, como uma potência outra, inapreensível, a qual não se converte em ato, tampouco se esgota no desejo, difundindo-se sem ser plenamente apreendida, por outro.

Nesse contexto de circulação do prazer e de sua apreensão por saberes especializados, a sexualidade infantil foi o segundo problema para o qual Michel Foucault (2010) chama a atenção. Para isso, o filósofo francês circunscreve suas análises à prática da masturbação, considerada no século XIX como um sintoma de anormalidade e, de um modo mais amplo, como uma economia do prazer, com seus fluxos e contenções.[8] Essa economia, de acordo com ele, começa a ser

---

[8] A restrição das intensidades do prazer e das potencialidades do desejo aos saberes desse campo psiquiátrico só se tornou possível frente a certa contenção e, até mesmo, violência contra os extravasamentos que produzem no corpo, alimentados por ritos e dispositivos pastorais de exame que remontam à sua concepção como carne. Nessa carne, a lei repercute ostensivamente e a culpa é sentida pelo ato de transgressão de certa experiência (interior) que conecta o humano aos animais e ao cosmos, por assim dizer, sendo expiada pela sua confissão. Na carne, objeto desses saberes, a ciência atua configurando essa cura pela fala ou pela confissão, em técnica reveladora de si, expiadora da culpa e, também, reparadora dessa falta produzida pela interdição do prazer. A diferenciação feita por Foucault (2010, p. 160) é a

decodificada pelos saberes mencionados, a ser usada nas artes de gestão do corpo produzidas no período e a ser sacramentada, desde esse tempo, como uma espécie de autogoverno da vida.

Embora o autor utilize suas análises para evidenciar as consequências dessa economia para a elevação do estatuto da anormalidade a um estado e para a sua estigmatização enquanto corpo que encarna a deficiência, essa dimensão permanece numa inscrição de aspectos obscuros em sua obra ou, como preferimos expressar aqui, como uma alusão ao ingovernável do governo dessas existências, as quais se inscrevem, desde então, no cenário médico, psicológico e pedagógico. Para vislumbrar esse ingovernável, bastaria observar o

---

seguinte: "O antigo exame era, no fundo, o inventário das relações permitidas e proibidas. O novo exame vai ser um percurso meticuloso do corpo, uma espécie de anatomia da volúpia. É o corpo com suas diferentes partes, o corpo com suas diferentes sensações, e não mais, ou em todo caso muito menos, as leis da união legítima, que vai constituir o princípio da articulação dos pecados de luxúria. O corpo e seus prazeres é que se tornam, de certo modo, o código do carnal, muito mais que a forma requerida para a união legítima." É a expiação da carne que se torna o objeto de codificação desses saberes relacionados à sexualidade e de suas tecnologias específicas de poder, dentre elas o exame. Inclusive, essa codificação da carne procura ultrapassar certa "cartografia pecaminosa do corpo", isto é, as proibições relacionadas aos toques, à masturbação, às palavras sujas e à oitiva excitante ou pornográfica, elegendo-as como um campo de inscrição da proibição corpórea a ser confessada, para se centrar na problemática do prazer e do desejo. Não seria mais, portanto, segundo ele, o problema escolástico da distinção entre os atos e os pensamentos proibidos, sendo tanto o primeiro quanto o segundo condenados em razão de seu potencial perigo para uma existência pura, mas uma "espécie de fisiologia moral da carne", na qual a infração da lei deixa de corresponder parcialmente ao "modelo jurídico da penitência", passando a ser conduzida por uma "dialética do deleite", que circunscreve o prazer e o desejo ao próprio corpo. Sobre esse corpo de prazer e de desejo operaria o exame, investindo sobre suas faltas e falhas, encarnando as infrações, para curá-las nessa operação em que se faz discurso.

modo como a carne foi cartografada e codificada, em instituições como as escolas modernas, seguindo as próprias indicações de Foucault (2010).

Se os colégios e os seminários medievais se responsabilizaram por interditar o corpo na carne, prescrevendo a penitência e o exame de consciência a todo jovem que se permitisse, em ato e pensamento, certos desvios e transgressões sexuais, coube à escola moderna modelar o corpo solitário e desejante, policiando a infância e conduzindo as suas práticas corpóreas, regulando seus prazeres e seus eventuais sentimentos, obtidos nas relações com os demais corpos. Nessa passagem constitutiva da escola moderna, segundo Foucault (2010, p. 166), o "adolescente masturbador" se tornou, pouco a pouco, uma figura inquietante, chegando a se tornar um escândalo, como veiculado nas campanhas de finais do século XIX e meados do XX. Objeto de investimento de um disciplinamento para que seu corpo se tornasse dócil e, ao mesmo tempo, útil, esse corpo em formação torna imprescindível uma medicina e uma pedagogia que convertam o problema dos prazeres da carne num desejo que supre a falta e, portanto, pode ser codificado como mecanismo instintivo que circula no corpo e é elaborado na forma de tecnologias do eu.

Tudo no corpo que escape a essa (sobre)codificação, que exceda energeticamente o desejo elaborado, repercutindo a intensidade do prazer na relação consigo ou com outrem e revelando uma assinatura de inscrição é tratado como desvio e como anomalia. Convulsões, contraturas, espasmos, deformidades nos fluxos que escapam a esse código e seus aparatos instintuais são sintomas de anormalidade e, enquanto tais, marcas a serem tratadas pela psiquiatria, a sexologia e a psicanálise, por meio de tecnologias e

elaborações do eu que aplainam a subjetividade. Afinal, esses saberes e suas tecnologias colaboram para dar a tais sintomas e sua causa um registro de inteligibilidade, o qual visa a evitar qualquer coisa que remeta ao antigo "distúrbio carnal" e, modernamente, demarcar como desvio as resistências do corpo a essas formas de disciplinamento, isto é, contrapoderes produzidos pela intensificação do prazer, que transbordam (refletidamente ou não) certa economia do prazer.

1.2 O estigma da deficiência, os perigos de sua incorrigibilidade e ingovernabilidade

No âmbito dessa economia, julgavam-se os sintomas dos desvios sexuais adultos, patologizando-os ou mesmo os criminalizando, assim como reconhecendo que a sua correção deveria começar pelo alcance de suas causas infantis e, na realidade, evitando a sua eclosão na própria infância, em instituições como a família e a escola. Ao herdarem o "domínio da carne" do poder pastoral, essa ação coordenada de saberes médicos e instituições sociais começa "um controle higiênico e com pretensões científicas da sexualidade", exercendo sobre ela um domínio psiquiátrico e pedagógico, o qual se estende – com algumas variações importantes, sobretudo após os eventos de maio de 1968[9] – até o tempo presente.

---

[9] Esses eventos produziram uma maior abertura para se falar de sexualidade e é sob o entusiasmo provocado pelos acontecimentos de maio de 1968 que Michel Foucault escreve, combatendo a hipótese repressiva e o caráter restritivo das *sciencias sexualis* (1997). É verdade que também, com esses eventos, há um acirramento nos saberes e poderes sobre esse terreno, de um lado, agenciamentos de contracondutas, exprimindo o largo espectro dos atos amorosos ou eróticos na vida íntima dos

O eixo desse domínio se deu em razão da descoberta do sistema nervoso, substituto parcial da carne cristã, possibilitando uma anatomia política do corpo, supostamente científica,[10] à luz da qual se poderia dominar o prazer nele circulante, ordenar sua energia, através de certa organização fisiológica, e aparelhar seus instintos em face de um desejo capaz de torná-lo útil, dirigindo suas forças para o trabalho produtivo e para certa sujeição aos aparelhos estatais. Concomitantemente às campanhas antimasturbatórias do século XIX, a escola reivindicou para si, em países como França e Alemanha, um terreno fértil para uma educação que teria como elemento de troca o domínio sobre o corpo sexual da criança. Isso implica admitir que os pais confiariam o corpo das crianças à escola, para que essa instituição o tornasse apto, produtivo, governável, sem interferir sobre seu desenvolvimento sexual, a cargo da família.

> A sexualidade das crianças foi a armadilha na qual os pais caíram. [...] Ela foi um dos vetores da constituição dessa família sólida. Ela foi um dos instrumentos de troca que permitiram deslocar a criança do meio da sua família para

---

homossexuais (em torno do qual procurou dar um contorno atual à chamada estética da existência), e, de outro, todos os maquinismos tecnológicos, científicos, enfim, os dispositivos de sexualidade, que consistiram em capturá-los, conferindo a eles uma regulamentação capaz de empreender o governo biopolítico da população.

[10] Referimo-nos ao supostamente científico, pois, em relação à criança masturbadora, há uma série de inferências injustificadas, não comprovadas, concernentes à sintomatologia do adulto, como a velhice precoce, a impotência e a infertilidade, isto é, por toda uma etiologia que remetia ao dispêndio energético das descargas da masturbação infantil. Ao mesmo tempo, os traços de jovens esquálidos, com olheiras, sem forças e com doenças constantes, indicavam essa transgressão no ato de sua ocorrência, que, com frequência, justificaria seus eventuais desvios adultos e certa proliferação de anormais.

> o espaço institucionalizado e normalizado da educação. Foi essa moeda fictícia, sem valor, essa moeda falsa que ficou na mão dos pais; uma moeda falsa que os pais, no entanto, como vocês sabem, têm um grande apreço, [...]. Deem-nos seus filhos e o poder de vocês sobre o corpo sexual deles, sobre o corpo de prazer, será mantido. E agora os psicanalistas começam a dizer: "A nós, a nós, o corpo de prazer da criança!"; e o Estado, os psicólogos, os psicopatologistas, etc. dizem: "A nós, a nós, essa educação!" Aí é que está a grande tapeação na qual o poder dos pais caiu. Poder fictício, mas cuja organização fictícia permitiu a constituição real desse espaço [...] substancial ao qual a grande família relacional se encolheu e se restringiu, e no interior do qual a vida da criança, o corpo da criança foi ao mesmo tempo vigiado, valorizado e sacralizado. (FOUCAULT, 2010, p. 224-225).

É no âmbito dessa inquietude, provocada pelo olhar da família medicalizada, que a psiquiatria se desenvolve, na segunda metade do século XIX, desenhando uma linha de continuidade das anomalias (naturais, da ausência de correção ou da sexualidade) da infância até a vida adulta, como um estado estrutural do indivíduo. A partir de então, a psiquiatria passa a estigmatizar os indivíduos que manifestam alguma anomalia e preconcebê-la, não mais como exclusivamente derivada de uma patologia diagnosticável, mas de uma condição que pode ser identificada pelas suas marcas físicas, pelo seu fenótipo e pelos atos corporais.

Essa configuração acerca da anormalidade se evidencia no curso de Michel Foucault em análise, ao se reportar a um caso paradigmático – dentre tantos que extrapolam a sua arqueogenealogia

e que faz parte de sua casuística: o caso de Charles Jouy. Tal caso ocorreu quando esse jovem adulto, no século XIX, foi acusado de ter cometido abuso sexual contra uma menina, provocando enormes reações na aldeia onde ambos viviam, na França. A garota teria contado aos pais o abuso, os quais, por usa vez, o teriam denunciado à polícia. O próprio governante da aldeia teria se incumbido de assumir o caso e levá-lo à justiça, que, por seu turno, recorreu aos psiquiatras para constatar a idiotia de Jouy e de sua debilidade, que, em face desse diagnóstico médico, o julgou incapaz de reconhecer a gravidade de seu ato sexual, sendo encaminhado ao sanatório. Em tal caso, segundo Foucault (2010a, p. 261),

> [o] ato e os estigmas se referem – um e outros, e de certo modo no mesmo plano, mesmo se sua natureza é diferente – a um estado permanente, a um estado constitutivo, a um estado congênito. As dismorfias do corpo são, de certo modo, as consequências físicas e estruturais desse estado, e as aberrações de conduta, precisamente as que valeram a Jouy sua inculpação, são suas consequências instintivas e dinâmicas.

Não se trata, nesse caso, de demarcar o excesso como uma energia que transgrida ao mecanismo instintual e ao funcionamento biológico, mas de diagnosticar a sua insuficiência, a sua falta e a interrupção de um funcionamento anátomo-fisiológico do corpo, que o impede de tornar-se útil e produtivo. São os seus déficits que passam a interessar, ao que tudo indica, aparecendo aí um estado de anomalia, o qual, mais tarde, será conhecido como deficiência.

Considerando esses aspectos da falta diagnosticada e do déficit, em segundo lugar, a psiquiatria ultrapassou o registro de inscrição da patologia, deslocando para a mecânica do instinto o signo da anomalia. Ressalta Foucault (2010, p. 262):

> Não há doença intrínseca ao instinto, há uma espécie de desiquilíbrio funcional do conjunto, uma espécie de dispositivo ruim nas estruturas, que faz que o instinto, ou certo número de instintos, se ponha a funcionar "normalmente", de acordo com seu regime próprio, mas "anormalmente" no sentido de que esse regime próprio não é controlado por instâncias que deveriam precisamente assumi-los, situá-los e delimitar sua ação.

Isso significa dizer que, no caso de Charles Jouy, o não acompanhamento de suas faculdades superiores com seu desenvolvimento biológico e seu corpo sexual produziram esses déficits, a ponto de poderem ser averiguados pelas dimensões de seus próprios órgãos, marcas fenotípicas e dimensões físicas de seus ossos. Foram esses aspectos, os quais se inscrevem num corpo orgânico individual e se expressam em sua superfície, que serviram para justificar seu retardo e a manifestação de ímpetos animais tão descontrolados, ingovernáveis por ele próprio.

A sua imbecilidade é definida, assim, como fruto dessa condição, de acordo com o diagnosticado, assim como a de todos aqueles cuja superfície de inscrição física passa a ter dimensões estranhas de ossos, órgãos e músculos, disfunções instintuais agressivas ou comportamentos não condizentes ao engenho mental esperado por parte do indivíduo em geral e universalmente almejado

pela psiquiatria. Daí em diante, é esse desenvolvimento geral da subjetividade e a sincronia dos três aspectos relacionados aos fatores biológicos, instintuais e sexuais que a constituem, que começam a servir de parâmetro para o diagnóstico e para o registro científico da divisão entre o normal e o anormal, apresentando-se como um paradigma moderno para diversas artes ou tecnologias de governo, como as médicas, as psicológicas, as pedagógicas e as jurídicas.

O terceiro movimento empreendido pela psiquiatria com repercussão ampla nessas artes de governo, na segunda metade do XIX, é o de, nessas situações, não mais estabelecer um momento de ruptura da adultez com a infância, mas de identificar a continuidade de uma etapa a outra, reconhecendo certa imbecilidade presumida como uma infantilidade do débil, enquanto se recomenda toda uma série de diagnósticos prematuros e tecnologias, para que se evite a manifestação dessa condição de registro ou essa defasagem.

Foucault (2010, p. 266) compreende que a psiquiatria vê na infância, em suas relações estratégicas de poder, uma "armadilha para pegar adultos". E, ao fazer isso, salienta a generalização do saber e do poder psiquiátrico para terrenos que ultrapassam a patologia. Constituem-se, dessa forma, num lócus de análise dos comportamentos e de condução das condutas, na medida em que, juntamente com outros saberes e tecnologias, julgam, estigmatizam e excluem os indivíduos, tornando o corpo em que se inscrevem os desvios em registros que condicionam a sua existência a esse estado de anomalia, ao redor do qual a deficiência orbitou subsequentemente. Tanto a inspeção psiquiátrica das condutas das crianças, atuando no sentido de prevenir anomalias adultas, quanto o tratamento de sua emergência no madurês, por meio da retomada dos traumas infantis,

poderiam evitar situações, como as provenientes de casos como os de Jouy.

Essa situação foi percebida pela transversalidade de deformações manifestas e disfuncionalidades que repercutem no corpo, de um fluxo e circulação de instintos e de uma economia do prazer, cujo objeto daqui para diante serão objetos da psiquiatria, identificando aí traços de infantilidade e de debilidade no adulto, os quais podem ser antecipados com acuidade, no corpo infantil. No âmbito psiquiátrico, esses indicadores corpóreos

> [...] serão submetidas de pleno direito à inspeção psiquiátrica todas as condutas da criança, pelo menos na medida em que são capazes de fixar, de bloquear, de deter a conduta do adulto, e se reproduzir nela. E, inversamente, serão psiquiatrizáveis todas as condutas do adulto, na medida em que podem, de uma maneira ou de outra, na forma da semelhança, da analogia ou da relação causal, ser rebatidas sobre e transportadas para as condutas da criança. Percurso, por conseguinte, integral de todas as condutas da criança, pois elas podem trazer consigo uma fixação adulta; e, inversamente, percurso total das condutas do adulto para desvendar o que pode haver nelas em matéria de traços de infantilidade. É esse o primeiro efeito da generalização que é levada por essa problematização da infância, ao próprio âmago do campo da psiquiatria. Em segundo lugar, a partir dessa problematização da infância e da infantilidade, vai ser possível integrar uns aos outros três elementos que haviam ficado, até então, separados. Esses três elementos são: o prazer e sua economia; o instinto e sua mecânica; a

> imbecilidade ou, em todo caso, o retardo, com sua inércia e suas carências. (FOUCAULT, 2010, p. 267).

Ao considerar esses três elementos, a psiquiatria do século XIX estende, dessa maneira, a patologização do instinto por meio de sua mecânica, separando-a da economia do prazer, centrando a imbecilidade, ora como uma extrapolação desta última, na forma de delírio, ora como uma inércia instintual, gerando a demência. Mais do que o seu desenvolvimento anatômico-biológico não corresponder ao de suas faculdades intelectuais, esse modo de patologização do instinto serve para julgá-lo, seja para vislumbrar aspectos de eventuais correções, seja para reconhecer a sua inércia, reiterar seu retardo, neutralizando certas potências nocivas identificadas com o prazer sexual e sua economia. Esse julgamento negativo em relação ao corpo sexual do anormal, onde os prazeres circulam e podem curto-circuitar as relações de poder, no tecido social, gera anomias e interpela os limites da própria normalidade; os prazeres, assim, são vistos ora como ameaça a ser evitada, corrigida e anulada, ora como uma força ingovernável, a ser deixada à própria sorte, enclausurada em instituições ou excluída da esfera pública.

Para isso, é necessário elevar o registro da deficiência a um estado geral do corpo orgânico, instintual e sexual, como uma condição pessoal que encarna o registro na anormalidade, à sua consequente identificação com um estigma, que entra em circulação pelos discursos e pelas suas formações sociais.

Nos casos como de Charles Jouy, porém, as personagens do pequeno masturbador, do grande monstro e daquele que não se dobra às disciplinas se fundem, ao demonstrar que a sua dinâmica instintual

é patológica, seus prazeres estão descolados dessa mecânica e ocorrem num nível infantil, como se esse traço de infantilidade determinasse o seu retardo. Por sua vez, se, nessa defasagem entre o instinto e o prazer, a debilidade emerge como uma força, inscrevendo sobre seu corpo o registro do retardo, o caso pode ser generalizável, como faz a psiquiatria, encontrando uma lei geral no registro da ciência e na transformação da exceção em anormalidade a ser combatida.

Esse movimento é até hoje utilizado pelos saberes e técnicas médicas, psicológicas, pedagógicas, ao tratar de uma generalização honestamente impossível, uma vez que o caso está entre a exceção e a regra, a diferença de uma singularidade e o comum desenhado por essas diferenças.[11] É nessa generalização e registro em que esse saber opera como científico e médico, mas o problema é que, como mencionado, nem todo verdadeiro nem todo legítimo, ele converte esse registro em um estado de desequilíbrio, isto é, numa condição de que, sem ser patológico, deixa de ser normal. Assim, a disfunção, o desequilíbrio, certas defasagens são determinadas como um estado de anomalia ou de anormalidade, sem que esteja implicado com alguma morbidez, contudo, que repercuta como uma condição congênita ou adquirida do indivíduo.

Despatologizou-se[12] o objeto, para se generalizar a condição de anormal. Ora, foi necessário elevar a condição particular a um

---

[11] Mais do que uma nota, valeria aqui um capítulo sobre a casuísta em Foucault ou, como prefere Judith Revel (2005), o lugar de seus casos literários em sua anarqueogenealogia. Na medida em que não é o propósito deste capítulo, retomaremos, em outros momentos do livro, senão a casuística, ao menos os casos foucaultianos.

[12] Em torno desse ponto central, ocorreu uma transformação profunda do poder psiquiátrico, herdado desde então, construindo-se novas teorias, tecnologias e nosografia. Primeiro, ao invés de se centrar nos sintomas das doenças, essa

estado geral, isto é, "[...] uma espécie de fundo causal permanente", à luz do qual se desenvolvem "certo número de processos" e de "[...] episódios que, estes sim, serão precisamente doença." E continua Foucault:

> [...] o estado é a base anormal a partir da qual as doenças se tornam possíveis. [...] O estado é um verdadeiro discriminante radical. Quem é sujeito a um estado, quem é portador de um estado, não é um indivíduo normal. Por outro lado, esse estado que caracteriza um indivíduo dito anormal tem a seguinte particularidade: sua fecundidade etiológica é total, é absoluta. [...] Pode haver doenças físicas que se conectam a um estado; pode haver doenças psicológicas. Pode ser uma deformidade, um distúrbio funcional, um impulso, um ato de delinquência, a embriaguez. Em suma, tudo o que pode ser patológico ou desviante, no comportamento ou no corpo, pode ser efetivamente produzido a partir do estado. É que o estado não consiste em traços mais ou menos acentuados. *O estado consiste essencialmente numa espécie de déficit geral das instâncias de coordenação do indivíduo.* Distúrbio geral no jogo das excitações e das inibições; liberação descontínua e

---

nosografia organizou e descreveu uma série de "síndromes de anomalias, como síndromes anormais", derivando daí "[...] toda uma série de condutas aberrantes, desviantes etc." (FOUCAULT, 2010, p. 271). Segundo, ao retomar o delírio como um sintoma capaz de subtrair o prazer aos códigos de uma mecânica do instinto, se poderia "[...] reconverter o anormal em doença" produzindo uma "sindromatologia" (ibid., 272), tornando possível uma "[...] verdadeira medicina mental, uma verdadeira psiquiatria do anormal". Por fim, com essa nova nosografia, uma noção de "estado" aparece e ganha centralidade, nesse panorama psiquiátrico do século XIX, o qual acompanhou o XX, abrangendo e servindo de fundamento para outros campos de atuação e parcerias técnicas com a pedagogia, por exemplo.

> imprevisível do que deveria ser inibido, integrado e controlado; ausência de unidade dinâmica – é isso tudo que caracteriza o estado. (2010, p. 273, grifos meus).

Com essa noção, a psiquiatria acolhe em seu campo de saber qualquer conduta "[...] a partir do momento em que ela é fisiológica, psicológica, sociológica, moral e até juridicamente desviante" (2010, p. 274), descobrindo um conjunto estrutural que funciona conforme seu desenvolvimento, isto é, conforme a sua interrupção ou a sua regressão a um estágio anterior. É à luz dessa noção que o desvio se qualifica e a deficiência se apresenta como uma condição de determinados indivíduos, os quais a carregam em seu campo de inscrição corpórea, não tendo como escapar desse registro, desse estado geral e, consequentemente, desse estigma.

Assim, juntamente com a deficiência e o estado da anormalidade que a caracteriza, nasce o estigma social de quem o encarna como signo. A deficiência é como uma etiqueta que, ao ser colada à pele, nada a faz sair e que serve para diferenciar esse indivíduo dos demais: não por suas qualidades, potencialidades, porém, por seus limites, disfunções e déficits. Em torno desses conjuntos estruturais a psiquiatria desenvolve suas novas teorias, no século XIX e XX, gerando perguntas sobre o "estado anormal", como também teorias que extrapolam o corpo individual, para tratar do corpo-espécie, escavando seu fundo opaco, suas heranças.[13] É o estudo da

[13] Afinal, destaca o filósofo: "Que corpo pode produzir um estado, um estado que, justamente, marque o corpo de um indivíduo inteiro e de maneira definitiva? Donde a necessidade (e aí desembocamos em outro imenso edifício teórico da psiquiatria do fim do século XIX) de descobrir, de certo modo, o corpo de fundo que vai justificar, explicar por sua causalidade própria, o aparecimento de um

hereditariedade que engendra, do final do século XIX ao XX, as grandes teorias da degeneração, ou seja, dos efeitos dessa ancestralidade sobre o corpo de fundo do anormal. Afinal, essa é a peça teórica maior da medicalização do anormal e, conforme ressalta Foucault (2010, p. 275), que torna a psiquiatria "[...] a ciência da proteção científica da sociedade", convertendo-a por meio dessas teorias "na ciência de proteção biológica da espécie."

Seguindo o filósofo francês, é possível derivar desse cuidado biológico do corpo uma espécie de biopolítica e dela compreender o quanto essas teorias da degeneração concorreram para o que denominou "racismo étnico"[14], com todas as suas implicações para o extermínio nazista e as políticas dos Estados Fascistas do século XX. Nesse contexto, a figura da anormalidade – que aglutina o monstro, o pequeno masturbador e aquele que recusa a disciplina – se apresenta como um degenerado, isto é, "[...] aquele que é portador do perigo",

---

indivíduo que é vítima, sujeito, portador desse estado de desfuncionamento. Esse corpo de fundo, esse corpo que está atrás do anormal, o que será? É o corpo dos pais, é o corpo dos ancestrais, é o corpo da família, é o corpo da hereditariedade." (FOUCAULT, 2010, p. 274).

[14] Particularmente, frisa Foucault: "O racismo que nasce da psiquiatria dessa época é o racismo contra o anormal, o racismo contra indivíduos que sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, podem transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que trazem em si, ou antes, do não normal que trazem em si. É um racismo que nem tanto terá a proteção de um grupo contra outro, quanto a detecção, no interior mesmo de um grupo, de todos os que poderão ser efetivamente portadores de perigo. Racismo interno, racismo que possibilita filtrar todos os indivíduos no interior de uma sociedade. Claro, entre racismo e o racismo tradicional, que era essencialmente, no Ocidente, o racismo antissemita, houve logo toda uma série de interferências, mas sem que jamais tenha havido organização efetiva muito coerente dessas duas formas de racismo antes do nazismo precisamente." (FOUCAULT, 2010, p. 277)

pois, faça ele o que faça, "[...] é inacessível à pena" e, seja como for, "[...] será incurável." (FOUCAULT, 2010, p. 278). Aí começa uma caça a essa nova configuração do anormal, o qual encarna o perigo não somente para os seus herdeiros, como também para tornar anormal o corpo da espécie com o contágio de suas diferenças e, com isso, desregular a biopolítica da população. É contra essa ameaça que a governamentalidade da população se altera, estrategicamente, para governar as diferenças expressas nos jogos do biopoder, não apenas nos corpos que a encarnam e a individualizam, como também naqueles que afrontam as expectativas de regulá-los biologicamente como um corpo-espécie, ou seja, nos corpos que chamaremos mais adiante de comuns.

1.3 O ingovernável do corpo em sua potencialidade de curto-circuitar o biopoder

Aquele que é visto como anormal, socialmente, por seu estigma, passa a ser designado por essa sua condição ou seu estado, representando sempre o perigo da anomia social do corpo-espécie. O problema é que esse processo de despatologização e de generalização do estado anômalo serviu para que outros campos, como a sociologia e a antropologia, deslocassem esse estado de anomia para o âmbito dos fenômenos sociais e, também, do corpo individualizado, encontrando nas resistências a determinadas formas de governo da população sintomas de uma desregulação da ordem, os quais ameaçam a funcionalidade dos sistemas e dos modos sociais de produção vigentes. Para isso, esses saberes vislumbram, em grupos particulares, culturas locais, etnias situadas e indivíduos desajustados

aos ditos padrões civilizatórios, às leis e às normas instituídas, por vezes tomados como universais, um perigo a ser combatido, reeducado, quando possível e segregado ou confinado, quando não, corporificado em determinados modos de existência comuns ou comunidades, grupos ou, mesmo, indivíduos.

Nessa espiral de governamentalidade, que vai do geral ao particular, do coletivo ao individual, esses saberes diagnosticam o que difere desses padrões, dessas leis e normas, conferindo às diferenças que produzem, no tecido social, o registro do desvio da normalidade, uma vez que a elas é imputado um estado de anormalidade e de um estigma social, inspirado num paradigma de corpo orgânico e individualizado. Analogamente a este último e ao dispositivo do poder psiquiátrico descrito anteriormente, essas diferenças e desvio são tratados por tecnologias específicas para tal propósito correcional ou largados à própria sorte, como parte de um darwinismo social, gerenciados por um aparelho de governo estatal que atua como agenciador das diversas artes de governo responsáveis, na medida do (im)possível, atuando seja num sentido, seja no outro, seja em ambos. Dessa forma, procura-se estender esse governo do corpo-espécie da população – com suas medidas, médias estatísticas e redução a uma *bíos* apreensível pela biologia –, a uma anátomo-política do corpo, com vistas a uma totalização e à produção de estados de dominação, por meio de seus operadores, das tecnologias de poder e dispositivos disciplinares, de segurança e, por que não mencionar, de inclusão.

Vetorialmente descendente, essa forma soberana de governamentalidade elege como ameaça qualquer força que a desestabilize, desregule ou afronte o seu funcionamento hierárquico, as suas relações estruturadas de poder, do mesmo modo que protege

aqueles que considera como passíveis de integração a um governo biopolítico da população, através de tecnologias de reconhecimento, por sua capacidade de ampliar a sua funcionalidade, a sua produtividade e o seu domínio. No entanto, contra certa tendência à totalização a esses estados ou ao modo como se enraízam nos processos de subjetivação, insurgem-se críticas aos jogos de governamentalização em curso e uma espécie de indocilidade (FOUCAULT, 1980), a qual indica formas de dizer não ou de manifestação contra às formas de governo da população instauradas.

Isso implica afirmar que há resistências a essas formas de governo biopolítico da população, por e em suas diferentes artes, produzindo uma série de lutas, algumas delas vetorialmente ascendentes, outras específicas e localizadas, por vezes transversais. O problema dos acontecimentos decorrentes dessas lutas localizadas e transversais, desses conflitos de governamentalidade e jogos de poder, isto é, os acontecimentos que fazem com que as singularidades das existências e a produção das diferenças subjetivas de seus encontros, é que, muitas vezes, sejam vistos como disfunção, desregulação, desvio, patologia social a ser contida, regulamentada, normalizada. E, vale insistir, essa foi a maneira pela qual o poder psiquiátrico se tornou biopoder, almejando corrigir o incorrigível, seja pelo domínio do biológico, seja por uma mecânica instintual em esfera mais ampla, seja pela codificação prévia de uma economia do prazer, com vistas a governar o ingovernável das existências e a circulação do prazer que o produz.

Para contingenciar os perigos da desregulamentação que representam uma variedade de dispositivos, foram criados, em termos estratégicos globais, de sorte a abarcar elementos não discursivos com

os discursivos, contingentes e descontínuos com certa regularidade e continuidade, aglutinando essa heterogenia em homogenia, funcionando como uma espécie de operador entre o governo biopolítico da população e a anátomo-política do corpo. Dos dispositivos do poder pastoral aos dispositivos de segurança, passando pelos disciplinares, de sexualidade, dentre outros, a criação de cada qual, historicamente e nas lutas locais, ganha uma conotação genealógica, sendo utilizados não apenas para articular o inarticulável, como também para distribuir, acomodar as heterotopias, as contracondutas e as resistências, tentando também cativá-las nesse jogo de governamentalização, de sujeitá-las ou de pactuar formas de subjetivação majoritárias.

O que é visto como perigo é cercado, estrategicamente, por uma série de cuidados de gestão por parte do governo biopolítico da população, ao mesmo tempo que por dispositivos capazes de neutralizarem sua ocorrência, tentando evitar acontecimentos que coloquem em risco o governo dos vivos, que gerem o caos, a escassez e a morte. Mas o que representa perigo? Do anormal estigmatizado aos estigmas dos desvios que indicam anomia social, passando pela própria estigmatização de toda a diferença, que se encarnam em corpos singulares, grupos ou comunidades cujos encontros com os demais corpos curto-circuitam as relações, por vezes frágeis, do tecido social. Quanto mais inapreensíveis, incontroláveis e ingovernáveis são vistos tanto esses encontros quanto aquelas singularidades, a ameaça representada parece ser maior, mas também maior seria a potência de extrapolarem os limites do biopoder e ampliarem a fratura da biopolítica, dada a sua força desreguladora. Não obstante essa métrica, as medidas estratégicas exercidas na biopolítica da população

contra o que se denomina povo são historicamente definidas, conforme suas condições locais e a particularidade de lutas ascendentes ou, mesmo, transversais.

Nessa história, os dispositivos são criados tanto para exercer a dominação sobre um ou mais dos segmentos da população, seja por sua condição social, seja étnico-racial, de gênero, de orientação sexual, de deficiência assinalada como ameaça, em função de sua anomia ou anormalidade, quanto para, estrategicamente, eleger quais desses desvios devem ser corrigidos, quais diferenças necessitam ser neutralizadas e quais investimentos de governo ocorrem, nessa direção reguladora. Assim, esses dispositivos oferecem certa segurança às existências singulares ou comuns que os encarnam, em troca de sua integração à racionalidade política, às leis e às normas instituídas nos jogos do biopoder em curso. Por sua vez, aquelas existências que não se sujeitarem a isso permanecem à margem da governamentalidade da população como povo, estando sujeitas a toda sorte de violência, ostensividade, sendo tratadas como caso de polícia ou, então, de omissão, mesmo por parte do governo estatal, deixando-os à própria sorte, numa vida de exceção e com risco de morte, contrariando a aposta do fazer viver da biopolítica.

O que chama atenção é que esse pacto é propagado em nome de certa liberdade e de escolha pessoal entre o contrato ou a suposta vida liberta, desde que os riscos sejam assumidos pelo indivíduo e fiquem sob sua responsabilidade, em um governo estatal minimizado e, por vezes, deliberadamente omisso. Contudo, esse pacto também se dá em razão de lutas ascendentes, para que certos segmentos sociais – a que denominaremos povo – se sintam integrados ao governo biopolítico da população e, em razão de seus atores, que carregam no

corpo os desvios e marcadores da diferença (racial, de gênero, de deficiência, de orientação sexual, de condição socioeconômica ou de classe), demandarem a ampliação de direitos civis, por vezes individuais, para que sejam incluídos ao seu aparato jurídico. Essas lutas são mais uma variável, cujas tensões e conflitos nos jogos de governamentalidade, possuindo histórias particulares e cabendo às suas respectivas genealogias descrevê-las, se juntam às lutas que atravessam esses desvios e diferenças muitas vezes tomadas de modo não identitário – as diferenças da diferença –, chamadas de transversais.

Não pretendemos nos deter, neste livro, em uma dessas genealogias, mas persistir nesse esquematismo – talvez, bastante motivado por uma historicidade singular – para dizer que, dependendo das lutas e do que esses desvios ou diferenças representam como ameaça, historicamente falando, esses dispositivos em questão excluem algumas delas, para largá-las à própria sorte, enquanto incluem outras, para lhes oferecer segurança, como veremos no próximo capítulo. E, analogamente, parte de movimentos e de indivíduos que os encarnam usa determinadas tecnologias de reconhecimento para acatar esse contrato, pactuar com essa forma de governamentalidade e ser integrada como elemento da população governável, conferindo organicidade ao corpo social e ao singular um lugar (tópico), no jogo de governamentalização.

Há, porém, uma outra parte deles que permanece na inorganicidade desse corpo social, em sua singular heterotopia, dada a inapreensividade, a incorrigibilidade e a ingovernamentalidade que a atravessam, funcionando como um povo que habita as margens da população governável, sem a possibilidade de qualquer pacto de

governabilidade ou governamentalização, como um fora do jogo do biopoder que constantemente o afeta, causa de medo de insurgência e também de disputas de governamentalidade. É no âmbito dessas disputas que os dispositivos[15] se instauram, sobretudo no liberalismo, com os propósitos anunciados.

Nesse esquematismo geral, a deficiência é vista, hipoteticamente falando, como um mal menor e, talvez, avaliada como um desvio menos perigoso e a diferença com menor efeito ameaçador, se comparado a outros desvios sociais, étnico-raciais, de gênero e de orientação sexual. Isso porque os aspectos da apreensão biológica da deficiência – sua consequente nosologia ou até mesmo patologização e laudo médico – se sobrepõem aos aspectos da economia do prazer circulante nesses corpos, analogamente ao que ocorre com uma mecânica instintiva utilizada por tecnologias de

---

[15] Numa entrevista concedida a Alain Grosrichard, Foucault (1990, p. 244) diz utilizar o termo *dispositivo*, primeiro, para "[...] demarcar um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas", apresentando-se como uma rede que articula todos esses elementos, englobando tanto o dito quanto o não dito. Em segundo lugar, a natureza da relação entre esses elementos heterogêneos permitiria "justificar e mascarar uma prática que permanece muda", funcionando como sua reinterpretação e dando acesso a um "novo campo de racionalidade", constituindo-se como um jogo que implica "mudanças de posição, modificações de funções", enfim, lances que alteram ou reafirmam a sua configuração e regras. Em terceiro lugar, como esse jogo ocorre em determinado momento histórico, ele responde a uma urgência e, ao mesmo tempo, os lances possuem um sentido estratégico para aqueles que funciona como "matriz do dispositivo", compreendendo a governamentalidade da população e as lutas em prol desse governo, complexamente tecida por movimentos vetorialmente descendentes, ascendentes e transversos, com vistas a controlar ou dominar o que escapa aos componentes desse jogo de poder.

correção e de reabilitação, as quais tentam obscurecer suas incorrigibilidades e neutralizar suas forças ingovernáveis, tornando-as respectivamente disciplinadas e governáveis. É bastante sintomático o fato de que, em muitas deficiências, especialmente quando trazem algum comprometimento intelectual – mas não só, porque acontece também no cruzamento de várias delas –, o indivíduo que a encarna é tratado como criança, com uma infância prolongada ou, mesmo, infantilizado, designando esse seu corpo como assexuado, impotente, incapaz até de reconhecer uma dinâmica instintual, dependente de outrem, juridicamente menor.

Efetivamente o são, segundo os parâmetros jurídicos, científicos e tecnológicos, que se apoiam num regime determinado de racionalidade e de verdade, mas não o seriam para outros regimes, os quais levassem em conta a normatividade de sua existência singular, para usar a expressão de Canguilhem (1990), ou, mesmo, a ingovernabilidade, em termos da extrapolação dessa anátomo-política do corpo para a qual concorre o poder psiquiátrico, nos termos anteriormente mencionados. Esses regimes não foram levados em conta, desde então, salvo quando se insurgiram, se rebelaram, afrontando todos os dispositivos disciplinares e normativos que serviram, durante o liberalismo, para desqualificar esses corpos previamente como atores e, por sua condição, tratando-os como um elemento na governamentalidade biopolítica da população: sujeito à exclusão ou a uma inclusão regulada pelo aparelho estatal e pelas instituições e legitimada pelo saber médico-psiquiátrico, nos termos analisados anteriormente.

A questão que merece ser discutida, porém, é que essa ingovernabilidade, para fazer visível essa sua diferenciação, se

estendeu ao corpo social, em busca de se empoderar e de se tornar ator, mais recentemente designado como um sujeito de direitos, embora esse empoderamento viesse acompanhado de sua despotencialização política. Com o desenvolvimento da governamentalidade biopolítica da população, cuja noção iremos retomar, no próximo capítulo, instaurou-se uma crise no governo dessa e outras diferenças, justamente em razão de sua eventual ingovernamentalidade. Estabeleceu-se, desse modo, uma modulação do biopoder, na medida em que o governo de tais diferenças deixa de ser elaborado racionalmente segundo o modelo do poder disciplinar, isto é, no sentido de corrigir os seus respectivos desvios a uma norma única, conforme uma racionalidade que os particulariza e os difere, de acordo com normas específicas, agrupadas em biossocialidades ou identidades forjadas em torno dos direitos civis, governadas, denominados aqui como um explícito governo das diferenças.

CAPÍTULO 2

Do perigo das diferenças do *corpo comum* à sua governamentalidade: a inclusão como estratégia biopolítica

É bastante conhecida a interpretação acerca de que, em suas últimas obras e cursos ministrados no *Collège de France*, Michel Foucault se ocupou do eixo da ética do sujeito e, particularmente, da governamentalidade. Não somente diversos comentaristas mencionaram essa interpretação, como também o próprio Foucault, no curso de 1983, intitulado "Governo de si e dos outros", quando circunscreve o que procurou fazer até então como tendo sido uma "história do pensamento", entendendo este último como uma análise dos "[...] focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre os outros: primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento sobre os indivíduos; e enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis." (2010, p. 4).

Nos cursos ministrados entre 1978 e 1984, nota-se também o modo como se desenvolvem, guiados por aquilo que ironicamente chamou de anarquealogia. Contudo, o autor não aprofunda esse termo, ignorando-o na face arqueológica em que evidencia as relações do poder com o saber e desde o curso intitulado "Segurança, território e população", de 1978, na face genealógica de seu projeto filosófico,

onde privilegia o que chama de o problema do governo ou da governamentalidade. Este é o problema que ganha centralidade em seu pensamento e que interessou a esta pesquisa.

Para Foucault (2008b), o problema da governamentalidade emerge no século XVI com a passagem de um governo, centralizado pelo soberano, para um governo múltiplo, produzido pelas suas múltiplas artes, as quais exigem a mobilização de uma ciência ou de uma reflexão específica para regulá-las, independente parcialmente de um único governante ou de qualquer outra figura que as centralize. Distribuídas entre as artes de governo de si mesmos que implicam m certa necessidade da consciência moral, de governo sobre a família, recorrendo à ciência econômica, e de governo estritamente estatal, mobilizador de uma ciência política, tais formas de governo podem ter tanto um sentido de continuidade ascendente quanto descendente.

O primeiro sentido vetorial da governamentalidade compreende uma série de condições para quem assume o posto desse governo político do Estado, que parte de um governo de si (moral) e de suas famílias (econômico), constituindo-se em uma espécie de pedagogia do príncipe, nem sempre efetivada na modernidade, todavia, que serve como um filtro para o governante, excluindo aqueles indivíduos que não atendem a essas exigências. O segundo sentido sugere que, uma vez governado o Estado, os pais sabem governar bem a família e, consequentemente, bem se conduzem como indivíduos, numa direção descente de exemplaridade, por assim dizer, que modernamente foi conquistada graças à presença da força policial e à tentativa de conter o que escapa do que se pode governar, a saber, a população. A emergência da população é considerada como a

condição necessária para essa passagem do poder soberano ao que se denominou sua biopolítica.

Em linhas gerais, a biopolítica se caracteriza como um governo da população como um corpo social regulado objetivamente, com a pretensão de um controle biológico da vida (*bíos*), em nível societário, graças aos dados demográficos, de mortalidade e natalidade, dentre outros, os quais, calculados estatisticamente, fornecem elementos técnicos e científicos para empreender uma forma racional de governo dessa população circunscrita. Esta última emerge no século XVIII, após o desgaste da família como eixo da economia e com a sua emergência, como um corpo social a ser objetivamente governado por múltiplas artes de governo, que teriam se constituído para formar e arregimentar toda uma racionalidade estatal desenvolvida para regulamentar esse governo da população.

Por sua vez, esse governo opera filtrando o que provém do povo, para que o que se supõe de ingovernável nessa espera não chegue ao governo estatal, e exercendo sobre esse último, quando as medidas pedagógicas, médicas, psiquiátricas, são insuficientes, o controle policial, a fim de que não destrua nem o Estado nem a população a quem governa. Foucault (2008b, p. 57) explicita por que isso ocorreria:

> O povo é aquele que se comporta em relação a essa gestão da população no próprio nível da população, como se não fizesse parte desse sujeito-objeto coletivo que é população, como se se pusesse fora dela, e, por conseguinte, é ele que, como povo que se recusa a ser população, vai desajustar o sistema.

Com o intuito de evitar o desajuste do sistema pelo povo, a força policial é necessária para garantir o governo da população, definindo bem suas margens como um objeto bem esquadrinhado e mantendo a ordem do governamento estatal. Por sua vez, as artes de governo são imprescindíveis para atuar moralmente e economicamente, a fim de governar os indivíduos provenientes do povo, ampliando o seu alcance para aqueles corpos que se diferenciam de um eu capturado e que integram como um dado a mais a população. Todavia, na razão desse governo biopolítico da população, que unifica essas artes e julga o que deve ser reprimido pela força policial, já se observa claramente um princípio de exclusão, ao mesmo tempo que uma pressão por inclusão, por parte daqueles que se sentem fora desse corpo social, demarcado por aquilo que se denomina, biologicamente, espécie, a saber: o povo.

Embora Foucault (2007) não chegue a esse ponto, em suas análises sobre o governo biopolítico da população, outros filósofos contemporâneos ajudam a precisar melhor a ambiguidade representada por essa significação de povo, como é o caso de Hardt e Negri (2005), quando a substituem pela noção de multidão,[16] e,

---

[16] Para Negri (2004), a multidão se caracteriza por um conjunto de singularidades – e não propriamente uma unidade – que emergem da imanência própria à vida, representando uma classe, por sua mobilidade e produtividade, ao mesmo tempo que sugerindo uma potência, na medida em que implicam uma luta por essa mesma vida, pelas formas comuns que compreendem e pela liberdade e alegria que almejam. Diferentemente do que a tradição da filosofia política denominou Povo, a multidão desafia qualquer possibilidade de representá-la em uma totalidade e em uma unidade, em razão de sua multiplicidade, pois, sustenta Negri, além de sua incomensurável singularidade, ela é "a carne da vida" (NEGRI, 2004, p. 17), se constituindo como um *ator social ativo*, que se articula, se auto-organiza e, por vezes, protagoniza transformações radicais ontológicas, do setor produtivo e da biopolítica, evidenciando rupturas com as formas de governo hegemônicas da

principalmente, de Agamben (2004), quando a reafirma para considerar sua ambiguidade ou designá-la como uma *fratura fundamental da biopolítica.* De sorte a dar continência e relação de continuidade ao uso da noção foucaultiana de biopolítica, para explorar essa ambiguidade, recorrer-se-á aqui a esta última posição, pois, seguindo Agamben, é possível considerar não somente a ambiguidade semântica do conceito de *povo*, como também uma repartição que comporta a ideia de um sujeito unitário.

Isso significa considerar, em suas palavras, "[...] o conjunto Povo como corpo político integral" quanto uma oscilação compreendida pelo "[...] subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos." (AGAMBEN, 2004, p. 184). É essa repartição que implicaria uma fratura do que se pode chamar de *povo*, congregando, de um lado, "[...] uma inclusão que se pretende sem resíduos", e, de outro "[...] uma exclusão que se sabe sem esperança", melhor dizendo, "[...] em um extremo, o estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a escória – corte dos milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos." (AGAMBEN, 2004, p. 184).

Sob essa ótica, "[...] a constituição da espécie humana em um corpo político passa por uma cisão fundamental" compreendida por essa categoria de povo – vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, *zoe* e *bíos* –, constituindo-se numa *fratura fundamental da biopolítica*, onde se luta por mais ou menos inclusão

---

população e alternativas a outros modos de vida comum. Não vamos nos ater aqui às críticas – com as quais concordamos – a essa noção de multidão, por corporificar a noção de povo, emprestando a ele uma visão substantiva da resistência e do novo sujeito da revolução no capitalismo avançado, mas apenas chamar a atenção para que há várias formas de preencher ou de ocupar a *fratura fundamental da biopolítica*.

por parte dos que se consideram excluídos, integração às formas de governamentalidade existentes ou por suas radicais transformações (AGAMBEN, 2004).

Assim, vê-se nessa *fratura fundamental da biopolítica* tanto a ampliação das formas existentes de governamentalidade quanto a insurreição contra elas, emanadas ou agenciadas a partir de um *corpo comum*, o qual, em sua multiplicidade, pode ser acolhido sob esse signo de *povo*, enquanto a população, nos termos antes descritos, se caracteriza sob certa unidade do que se pode denominar, na tradição clássica, como categoria de Povo. Em um caso, o *corpo comum* com sua ingovernabilidade, noutro, o corpo-espécie regulado e governável da população que compreende o primeiro, abrigando-o em sua margem, ora como uma espécie de força centrípeta que o move para o centro, ora como uma força centrífuga que o expulsa para fora, dependendo desse diagrama de forças e de seu uso estratégico para a governamentalização estatal, isto é, de seus jogos de governamentalidade.

É esse diagrama que se modifica com o desenvolvimento da governamentalidade e com a crise das artes liberais de governo ou, em uma palavra, do liberalismo, assim como em seus jogos de governamentalidade buscam, estrategicamente, uma maior ou menor inclusão/exclusão desse *corpo comum*, chamado de povo. Discutir a inclusão sob esse prisma significa entendê-la como parte desse governo biopolítico da população que inclui a população para excluir o *corpo comum* do povo que congrega múltiplas diferenças ou, ao menos, que possui um princípio de exclusão implícito. O objetivo da análise desse governo é não só integrar o povo a certa regulação da população governável, como também compreender suas lutas, para

que faça parte desse estatuto de governável e de sujeito de direito ou de cidadania, evocando a sua função em manter aberto esse campo de disputa ou ocupar suas brechas, na medida em que resta sempre um resíduo, uma sombra de ingovernável. Nesse sentido, significa também denunciar os momentos históricos em que os efeitos do biopoder que produzem em relação àqueles *corpos comuns*, habitados pelo anarquismo das diferenças inscritas nos corpos singulares e modos de existências ímpares, extrapolam sua positividade, convertendo-se em estados de dominação sobre eles e em uma governamentalização que almeja racionalmente seu aniquilamento.

Nessa perspectiva, à biopolítica seria restituída sua sombra de soberania, como ocorreu com o advento do fascismo e do nazismo, nos termos denunciados por Foucault (2008b). Ou, então, regidos pelo estado de exceção e pelo paradigma do campo de concentração, essas vidas nuas seriam objetos de uma política de morte, isto é, uma tanatopolítica que se sobrepõe à biopolítica da população, com o intuito de aniquilar o(s) povo(s) que não se ajustam aos enquadramentos normativos da sombra da razão governamental estatal, como sugere Agamben (2004). Ou, ainda, na terminologia mais recente, não se trataria apenas de uma política de morte, mas do aniquilamento étnico de povos inteiros, uma necropolítica (MBEMBE, 2018), apoiada no paradigma da *plantation* e de uma colonização avassaladora, extensiva aos colonizadores que aprenderam a aniquilar, sem qualquer enlutamento (BUTLER, 2018), inclusive dos seus.

É esse problema que se pretende discutir, subsequentemente, ao analisarmos os efeitos de algumas políticas de inclusão, no Brasil, enquanto, neste capítulo, se almeja analisar essas modulações

diagramáticas que compreendem esse *governo das diferenças*. Ao analisá-las, genealogicamente, interessa situar a sua passagem de uma política estratégica da razão governamental para um dispositivo de subjetivação, o qual vem operar e se radicalizar com o advento do neoliberalismo, conforme veremos no próximo capítulo, assumindo contornos particulares em nosso país.

2.1 Da governamentalidade ao governo biopolítico das diferenças

> Vivemos na era da "governamentalidade", aquela que foi descoberta no século XVIII. Governamentalização do Estado que é um fenômeno particularmente tortuoso, pois, embora efetivamente os problemas da governamentalidade e as técnicas de governo tenham se tomado de fato o único intuito político e o único espaço real da luta e dos embates políticos, essa governamentalização do Estado foi, apesar de tudo, o fenômeno que permitia ao Estado sobreviver. E é possível que, se o Estado existe tal como ele existe agora, seja precisamente graças a essa governamentalidade que é ao mesmo tempo exterior e interior ao Estado, já que são as táticas de governo que, a cada instante permitem definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que e não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não-estatal. Portanto, se quiserem, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais da governamentalidade. (FOUCAULT, 2008b, p. 145).

Para o filósofo francês, a governamentalidade do Estado moderno assume essa configuração e adota essas formas calculadas e

refletidas de governo da população. No século XX, as suas configurações aprofundam os dispositivos de segurança que requerem e, ao mesmo tempo, colocam no centro dessa racionalidade a economia – não mais restrita ao governo familiar, mas ao governo das coisas, denunciando uma crise ainda mais radical das chamadas artes liberais de governo e do liberalismo. Enquanto tal, o liberalismo nasce como uma arte de governo frugal, com o objetivo mitigar os excessos policialescos da governamentalização estatal emergente e tornar possível o sujeito de interesse, condição básica para que a ciência se torne irredutível ao poder soberano. É contra os excessos do poder soberano que as artes liberais de governo buscam liberação. Assim, o liberalismo emerge, segundo Foucault (2008), em oposição à governamentalidade soberana, contrapondo-se à estrita submissão do súdito ao senhor, postulando formas de liberdade que, embora sejam disputadas em termos universais, oscilam em relação às suas possibilidades e limites, dependendo das variações (liberdade de mercado, do direito à liberdade, da liberdade de expressão, dentre outras) em torno das quais se configuram.

Com isso, essa governamentalidade inaugura uma forma particular de governo que "consome liberdade" e, portanto, se obriga também a produzi-la, a organizá-la, num jogo problemático em que ela não existe sem uma série de mecanismos de coação, de obediência, de subordinação. Nesse jogo, diz Foucault (2008, p. 88), "[...] a liberdade é algo que se fabrica a todo instante" e o liberalismo é esse tipo de fabricação em que a suscita, a produz, a consome, regulando-a sobretudo no que se refere aos cálculos sobre os seus custos.

O princípio desse cálculo é o que se denomina segurança, pois é ela que baliza a arte liberal de governo. Ele cumpre um papel

regulador, na medida em que a liberdade de uns interfere na de outros ou a ausência dela não suprime o desenvolvimento individual ou, ainda, o seu excesso não concorre para a destruição. Proteger o coletivo do individual, os trabalhadores da empresa, a economia do mercado do Estado e vice-versa, ou seja, evitar essas e outras formas em que a liberdade figure como um perigo ou uma ameaça, conjuntamente com os advindos de acidentes históricos, sociais ou individuais (como o decorrente das doenças, pestes, epidemias, anomalias e outros) que interromperiam esse jogo. Enfatiza o filósofo francês:

> Em suma, a todos esses impedimentos – zelar para que a mecânica dos interesses não provoque perigo nem para os indivíduos nem para as coletividades – devem corresponder estratégias de segurança que são, de certo modo, o inverso e a própria condição do liberalismo. A liberdade e a segurança, o jogo liberdade e segurança – é isso que está no âmago dessa razão governamental [...]. Liberdade e segurança – é isso que vai animar internamente, de certo modo, os problemas do que chamarei de economia do poder própria do liberalismo. (FOUCAULT, 2008, p. 89).

Essa economia do poder difere daquela praticada pelo governo soberano. Se a soberania protegia seu súdito contra ameaças externas, o liberalismo protege o indivíduo dos perigos, tanto internos quanto externos. Assim, o liberalismo emerge com artes de governo que não apenas manipulam interesses, como também gerenciam os perigos e os mecanismos de segurança e de liberdade, com a finalidade

de que indivíduos e coletividades fiquem menos expostos às ameaças. E, nessa direção, toda uma cultura do perigo, nesse contexto geral, emerge no século XIX, conjuntamente à disseminação da máxima do "viver perigosamente", instada pelo liberalismo.

Com essa cultura, aparecem igualmente temores distintos daqueles que sinalizavam o perigo nos séculos anteriores, como as guerras, a fome e as pestes, frutos de catástrofes naturais e acidentes externos ou, mesmo, internos, estados de anormalidade ou de anomia. São temores que se referem a certa insegurança e a necessidade de se identificar as ameaças e combatê-las por meio de saberes e tecnologias, tais como os apresentados pela medicina e pela psiquiatria, evitando-os por essas artes liberais, em nome de certa degenerescência do corpo orgânico individual ou, mesmo, do corpo-espécie.

Os efeitos produzidos por essa liberalização (da economia aos instintos) são, em decorrência, a criação de dispositivos disciplinares que docilizam o corpo, coagindo, vigiando e punindo, exemplificado para tal em um paradigma como o do panóptico (FOUCAULT, 1991), com vistas a normalizar o corpo individual e regular o corpo de uma recém-emergente população. Contra esse excesso de coação institucional e de extrapolação da segurança, para barrar os instintos em nome de seu controle, por sua vez, uma demanda por mais liberalidade aparece para contrabalançar essa nova arte liberal de governar, insuflando, produzindo e ampliando as liberdades "[...] em meio de um 'a mais' de controle e de intervenção." (FOUCAULT, 2008, p. 92).

Na realidade, o controle funciona como o principal motor da liberdade, a partir do século XX e das variáveis formas de *Welfare State*

que se disseminam pelo mundo, em contraposição à liberdade do mercado e da tentativa de assegurar à população governável uma série de direitos que os façam se reconhecer como tais, ou seja, como sujeitos de direitos. Essa razão governamental, com todas as suas artes de governo, procura assegurar a esses sujeitos o acesso à saúde, à educação e a bens, passando pela aposentadoria, seguros mais diversos contra os acidentes da existência, dentre outros, oportunizando a eles uma série de seguridades que lhes garantiriam uma existência, independente de acidentes como a perda do emprego, as doenças e o envelhecimento, custeadas pelo Estado. Se, antes disso, os dispositivos de segurança já vinham se configurando em meio aos mecanismos de disciplina[17] e ao controle, a começar pelo princípio de evitar o perigo,

[17] Em seu curso *Segurança, Território e População*, Michel Foucault (2007) considerou que os dispositivos disciplinares são mecanismos que congregam suas forças de modo centrípeto, enquanto os dispositivos de segurança a organizam de maneira centrífuga, isto é, ampliando cada vez mais os circuitos, integrando a população por meio de sua aparente liberalização, intronduzindo-a nesse jogo e com ela incluindo, por exemplo, o delinquente a um sujeito coletivo, o povo a uma população governável. Em segundo lugar, a displinarização "não deixa escapar nada", sufoca e estabece um controle detalhado, enquanto as tecnologias de segurança atuam no âmbito de um laissez-faire indispensável, deixando fazer e naturalizando os processos de produção para que se constituam com certa liberalidade e os justifica em face a certa segurança da população (FOUCAULT, 2007, p. 59). Por fim, a disciplina decodifica o proibido e o permitido em consonância com a lei, determinando antes o que se deve proibir do que permitir, enquanto que a segurança distancia-se do proibido para apreender até que ponto as coisas podem se produzir, quer sejam desejáveis ou não. Em suma, diz Foucault (2007, p. 61), "a lei proíbe, a disciplina prescreve e a segurança, sem proibirnem prescrever, mas dando-se evidentemente algunsinstrumentos de proibição e de prescrição, a segurança temessencialmente por função responder auma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde- anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elementoda realidade é que é, creio eu, fundamental nos dispositivosde segurança."

de fabricar liberdade, desde que em um meio seguro para o corpo orgânico e para o corpo social governáveis, com esse advento, estrutura-se no aparelho estatal em nome do planejamento racional, de uma governamentalidade liberal que assegura para liberar e libera para conferir segurança, tendo como grande mediador ora o Estado, ora o Mercado, para garantir a biopolítica da população.

No desenvolvimento dessa liberalização, uma crise imanente às artes liberais de governo se arrasta, desde a década de trinta do século passado, uma vez que, para além desses dois polos, intervêm suas outras variáveis, no que tange à segurança e à liberdade, tornando-o ainda mais complexo. Diz o filósofo francês:

> Pode haver outra forma de crise, que será devida a inflação dos mecanismos compensatórios da liberdade. Ou seja, para exercício de certas liberdades, como por exemplo a liberdade de mercado e a legislação antimonopolista, pode haver a formação de um jugo legislativo que será experimentado pelos parceiros do mercado como um excesso de intervencionismo e um excesso de imposições e de coerção. Pode haver, num nível muito mais local então, tudo o que pode aparecer como revolta, intolerância disciplinar. Há, enfim e sobretudo, processos de saturação que fazem com que os mecanismos produtores da liberdade, os mesmos que foram convocados para assegurar e fabricar essa liberdade, produzam na verdade efeitos destrutivos, que prevalecem até mesmo sobre o que produzem. É, digamos assim, o equívoco de todos esses dispositivos que poderíamos chamar de "liberógenos", de todos esses dispositivos destinados a produzir a liberdade e

> que, eventualmente, podem vir a produzir exatamente o inverso. (FOUCAULT, 2008, p. 93).

É possível situar no movimento dessas crises das artes liberais e, em especial, no âmbito desses dispositivos destinados à fabricação da liberdade, as primeiras políticas públicas de inclusão, conjuntamente ao que se identificou como justiça social, emergentes com os serviços prestados pelo aparelho estatal que adota essa racionalidade governamental, como parte de atendimento de demandas do alargamento de uma população governável, incluindo aos seus princípios jurídicos regulatórios e a uma vida qualificada normalizada setores populares que estariam fora dela. Supostamente mais livre, porém, desassistido pela governamentalidade estatal, esse setor seria percebido por seus integrantes – indivíduos provenientes do que denominamos anteriormente de povo – como um meio de melhoria de suas condições socioeconômicas e de acesso ao estatuto de sujeito de direitos próprios à população.

Com isso, eles buscam um contrato nos quais poderiam usufruir de segurança jurídica e liberdade para atuarem publicamente como parte do corpo social regulado, tornando-se economicamente viáveis e socialmente produtivos, na governamentalidade biopolítica instaurada com a Social-Democracia. O preço pago nesse cálculo de biopoder é sua subordinação à lei e à normação de sua existência, para participar desse jogo e obter, em contrapartida, uma liberação relativa a um campo de atuação, concedida e regulada socialmente, onde poderiam dar vazão aos seus instintos, libertar-se sexualmente e usufruir de uma economia do prazer, porém, com equilíbrio, com moderação e parcialmente para não comprometer o planificado, nem

colocar em risco a racionalidade estatal que os governa. Nada que extrapolasse o planificado por essa racionalidade estatal e por essa planificação governamental poderia ser incluído, nem mesmo o ingovernável desses indivíduos ou dos corpos sociais que os movem, seu caos e multiplicidade, com o qual deveriam negociar subjetivamente e abrir mão para uma vida qualificada segundo os princípios biopolíticos.

Sob o pretexto de que representam o perigo para tal e para sua organização societária, essa racionalidade governamental age como uma força centrípeta, no sentido de trazer para dentro esse povo, ainda que sua dispersão atue no sentido de forças centrífugas, produzindo um espaço pactuado, de equilíbrio, conscientemente deliberado como condição para se tornar, juridicamente, sujeito de direitos e, politicamente, ter sua participação representativa nos canais autorizados da esfera pública, muitas vezes, como movimentos civis organizados. Tal racionalidade se empreende na forma de serviços públicos, voltados a um público carente, sem entrar na sua especificidade, embora muitas demandas advenham de forças vetorialmente ascendentes, para que adentrem nesse território pactuado do sujeito de direitos e atuem como parte desses movimentos civis. É também no contexto desse território e movimentos sociais que as lutas em prol dos Direitos Humanos se estruturam, após a Segunda Guerra, conferindo a elas, doutrinária e juridicamente um tom universalista, como uma alternativa às suas particularidade e demandas locais, a ponto de tentar compreendê-las de um ponto de vista cosmopolita e por um cunho progressista, no qual se apoiou como uma vertente global que se estendeu e se organizou, como previsto desde então.

É possível inferir que se instauram, nessa racionalidade mais global, certas espécies de colonialismo e de racismo estatal travestidas sob esse ponto de vista universal do homem e de uma racionalidade única, que não vem ao caso discutir, neste momento, mas que gostaria de apresentar como um desdobramento dessas formas de governo liberais e de suas artes, produzidas com os dispositivos de segurança e com os modos como ganham apoio estratégico da governamentalização estatal, com a disseminação, no continente europeu, dos Estados de Bem-Estar Social, no seu formato de prestação de serviços sociais e de políticas públicas – fortemente influenciado pelo modelo econômico keynesiano. Não é possível desenvolver aqui os efeitos geopolíticos que esse modelo político centrado no sujeito de direito assumiu, em disputa com outros modelos liberais ou mesmo socialistas, em plena Guerra-fria, mas apenas salientar também o quanto, nesse clima geral de disputas, de conquistas de liberdade, nos terrenos jurídicos e políticos, se tornam um campo de batalhas ou, para usar a expressão de Foucault (2006), de certa continuidade da *guerra de raças*, mesmo com toda promessa de paz que era colocada em circulação, concomitantemente à emergência do neoliberalismo.

Contudo, começa se perceber, desde então, que as diferenças singulares que compõem o *corpo comum* que ameaça o corpo-espécie da população são governadas por um biopoder que protege a sua razão governamental estatal e, por assim dizer, todo o sistema político que a compreende. Para isso, cede a esse *corpo comum* ou a esse povo um espaço biopolítico, oferecendo segurança a cada sujeito de interesse que o compõe e condições para que, mesmo diante de seu eventual desvio, a correção ocorra, se não por uma norma médica, por uma regulação jurídica que procura corrigir desigualdades, reconhecendo

socialmente os seus direitos, mas exigindo deles um autogoverno de suas forças ingovernáveis e responsabilizando-os pelo que faz delas, na esfera pública.

Não obstante esse movimento ocorra por normas gerais, esses sujeitos que compõem o *corpo comum* devem se ajustar ao corpo-espécie da população; a esse vetor descendente da governamentalidade se soma um vetor ascendente, porque esses sujeitos abrem mão de sua eventual ingovernabilidade e de seu *ethos*, por se reconhecer como um desvio a ser corrigido com o auxílio de tecnologias específicas, dispositivos de reconhecimento e políticas de inclusão social geridas pela racionalidade governamental estatal. Tal reconhecimento não se dá somente em razão dos saberes médicos, antropológicos ou jurídicos e de suas respectivas teorizações em circulação, como também desse gerenciamento da vida empreendido pela governamentalização, em parte pelas demandas que esses mesmos sujeitos que constituem o corpo comum apresentam, em parte como uma estratégia estatal e de sua razão governamental, para dirimir as ameaças trazidas pela ação organizada desse povo e pela expressão de suas diferenças, neutralizando aquelas para aplacá-las ou, mesmo, invisibilizando-as por uma aparente harmonização produzida por essa governamentalidade, a qual obscurece a guerra de raças em torno da qual se constituiu.

2.2. Neoliberalismo, racismos e dispositivos de inclusão: governo identitário das diferenças

Ao analisar o ordoliberalismo alemão e os neoliberalismos francês e estadunidense, Michel Foucault (2008) desenvolve outros

deslocamentos dessa crise. Como acirramento do jogo da liberdade e da segurança e, portanto, desse conflito, na medida em que, ao pôr em xeque o modelo do sujeito de direitos no qual se apoiou, o filósofo francês coloca em cena, com ainda mais evidência do que havia ocorrido com os fisiocratas do século XVII, o sujeito econômico ou, mais precisamente, o *homo oeconomicus*. Em linhas gerais, esse deslocamento da crise da liberdade do campo jurídico para o campo econômico teria ocorrido para contrabalançar as supostas ingerências do Estado no mercado e o aumento da dívida pública, tornando questionáveis os seus investimentos em políticas públicas e essa racionalidade governamental de oferecer segurança à população, especialmente aquelas que se destinam a ampliar sua base como o sujeito de direitos, ao incluir setores populares.

Tanto o ordoliberalismo quanto os neoliberalismos mencionados se centrariam numa maior liberdade do mercado em relação à sua regulação pelo Estado, assim como se contrapõem ao endividamento deste último, por seu investimento nas políticas voltadas à seguridade social. E, embora não seja objeto de uma análise apurada pelo filósofo francês, tanto um quanto outro deslocam esse tipo de inclusão ainda muito marcado por sua regra negativa – a de não exclusão – para restabelecer critérios acerca do limiar da pobreza da população, da desigualdade, da distribuição da renda e da proteção dos trabalhadores, através de uma compensação de oferta de serviços públicos de saúde, de educação, de aposentadoria etc. Enfim, teriam encontrado o solo fértil para a proliferação da liberdade e o mercado de trabalho e, depois, que o de consumo fosse visto como o meio para que a igualdade se efetuasse segundo as capacidades, o mérito e as competências individuais, evitando, segundo suas teorias, uma horda

de desordeiros, aproveitadores, ociosos, servidos por uma governamentalidade estatal, a qual, ao invés de sua seguridade promover o arrefecimento das lutas, fomentava-as em nome de uma ilimitada democracia (CHAMAYIU, 2020).

No ordoliberalismo alemão, gestado na Escola de Friburgo, segundo Foucault (2008, p. 143), o problema é o de "[...] como conseguir articular a legitimidade de um Estado com a liberdade dos parceiros econômicos, admitindo-se que a segunda deva fundar a primeira" ou servir-lhe de caução. No contexto após a Segunda Guerra, para essa perspectiva governamental, tratava-se de reconstruir a Alemanha de um modo distinto daquele que deu hiperpoderes ao Estado Nacional Socialista, por um lado, radicalizando os questionamentos a uma governamentalidade estatal quase ilimitada frente à economia, experienciados durante a República de Weimar, e, por outro, combatendo suas tentativas recentes de restabelecer para tal governamentalidade uma racionalidade que corrigisse o irracionalismo do mercado. Desse ponto de vista, o ordoliberalismo postula reencontrar uma "[...] racionalidade econômica que vai permitir anular a irracionalidade social do capitalismo" (FOUCAULT, 2008, p. 145), adotando como estratégia a liberdade do mercado como regulador da governamentalidade estatal, colocando aquela nos cálculos desta e como modo de limitação dos eventuais excessos cometidos pelo Estado. Para essa espécie de neoliberalismo, o essencial do mercado não estaria na troca nem a sua equivalência, mas na concorrência, assumindo com isso uma política produtora de desigualdade, na medida em que ela estabelece escalas de acumulação de riqueza, atribuindo a sua conquista às competências individuais. Para além do que postulam, em termos de

política econômica, é preciso, contudo, lidar com essas consequências que insuflam partidos, sindicatos e trabalhadores a reagir e, também, colocar limites, se não ao acúmulo de riquezas, ao menos à pobreza gerada pela sua adoção como racionalidade governamental.

É nessa direção que essa versão do neoliberalismo desenvolve um estilo governamental vigilante, no sentido de evitar os monopólios decorrentes da empresa concorrencial, desenvolver ações reguladoras, criando molduras que interfiram sobre setores estratégicos da economia e políticas sociais que visem à manutenção de um poder aquisitivo mínimo, cuidados com a seguridade individual e a sua privatização. Dessa maneira, não se trata de buscar promover a igualdade em termos jurídicos ou o pleno emprego para essa dinâmica concorrencial, garantindo certa proteção da sociedade do mercado – como proposto pelo Estado de Bem-Estar Social –, porém, de manter requisitos mínimos para a concorrência, protegendo aquela deste, sem o dispêndio da governamentalização estatal e a adoção de uma racionalidade sociológica capaz de perscrutar o limiar da pobreza, os setores que merecem regulação e, sobretudo, proteção privadas.

No que concerne às políticas sociais do ordoliberalismo, não há referências diretas a eventuais políticas inclusivas, nesse momento posterior ao pós-guerra, na Alemanha. Afinal, as demandas decorrentes dos diversos movimentos que reivindicam direitos civis para se integrar à governamentalidade da população, nos quais essas políticas se apoiam, somente surgirão de maneira mais explícita nos países em que a multiplicidade e a diversidade cultural, assim como as lutas entre capital e trabalho, se moveram para uma razão governamental que procurasse deslocá-las para uma espécie de

governo das diferenças, nos termos em que a retratei, em outras ocasiões (PAGNI, 2021), onde estas fossem vistas como uma ameaça para a regulamentação biopolítica e necessitassem ser evitadas a todo custo. Não se trataria de evitá-las pelo uso da força policial presente no governo da população, mas integrá-las por meio de uma racionalidade governamental que compreendesse o multiculturalismo, oferecendo juridicamente a cada luta em prol da diversidade o reconhecimento de sua identidade como sujeito de direito e aos embates trabalhistas uma regulação que cada vez mais responsabilizasse o trabalhador pela sua própria empregabilidade.

Em contrapartida, deveriam acatar o campo econômico ao redor do qual concorrem e demonstram a sua capacidade e seu valor, como qualquer outro sujeito capaz de prosperar, de se distinguir individualmente no mercado e de se satisfazer com o consumo propiciado pela renda e com o reconhecimento social advindo de sua prosperidade econômica. De fato, as políticas inclusivas, não obstante essa possibilidade aberta pelo *Welfare State*, ao propor maior segurança da sociedade em relação ao mercado ante a crise das artes liberais de governo, decorrem dessas demandas emergentes numa conjuntura da economia política neoliberal, a qual as utiliza racionalmente, para que os princípios reguladores do mercado adentrem a governamentalidade biopolítica da população e as diferenças entrem em seus cálculos de biopoder, conforme veremos mais adiante.

Na interpretação de Foucault (2008, p. 199), o neoliberalismo não tem o papel de corrigir os efeitos destruidores do mercado sobre a sociedade, mas intervém sobre esta última, na sua trama, "[...] para que os mecanismos concorrenciais, a cada instante e em cada

ponto de sua espessura social, possam ter o papel de reguladores", objetivando com isso "[...] a constituição de um regulador de mercado geral da sociedade." Esse é um traço comum dos neoliberalismos analisados por ele, porém, cada qual tem sua particularidade e, a meu juízo, sugerem indícios de políticas inclusivas distintos. No caso do ordoliberalismo, são perceptíveis três tendências em relação a essas últimas. A primeira se refere a políticas de renda destinada aos que se situam no limiar na pobreza, por um tempo determinado ou não, em razão do desemprego, refletindo certa desigualdade, mas oferecendo condições para que esses indivíduos atendidos tenham oportunidade de consumo e de se requalificar, a fim de adentrar ao mercado de trabalho. Essa recolocação no trabalho implica uma segunda tendência, uma vez que a seguridade e os seus fundos advêm do investimento privado, conquistado nos períodos de emprego, e de sua contribuição financeira individual, para que receba atendimento nesses momentos. Sob esse aspecto no ordoliberalismo ainda se compensa o pleno emprego com essa forma de investimento na qualificação profissional, de sorte que a seguridade seja coberta pelo próprio trabalhador, culminando para isso numa terceira tendência, associada à composição dessas políticas com a das redes públicas de saúde, de educação e de assistência social, com seus dispositivos correcionais em relação aos doentes, aos idosos, ao acidentes, as deficiências.

Essa terceira tendência demonstra que o não completo abandono de formas de governamentalização instituídas pelo ordoliberalismo alemão, de influências bismarkiana, keynesiana e da própria social-democracia, as quais, com essas políticas sociais, defendiam a sociedade do mercado. Sugere também que, como

mencionado acima, se referem mais às políticas sociais bastante concentradas na relação capital e trabalho, acúmulo de riqueza e limiar de pobreza, do que às políticas inclusivas que se propõem governar as diferenças, já que essas parecem ainda não ser vistas como uma ameaça e a exclusão, com reclusão, isolamento, interdição daqueles que se desviam da norma, uma consequência admissível para tal razão governamental. Contudo, é justamente essa face do ordoliberalismo alemão que, segundo Foucault (2008, p. 242), acompanha seu projeto de uma economia de mercado concorrencial, acarretando uma "[...] renovação institucional em torno da revalorização da unidade 'empresa' como agente econômico fundamental" e, com isso, renova a arte liberal de governo, apresentando uma resposta à sua crise, no período posterior à Segunda Guerra.

Essa resposta foi disseminada nas décadas subsequentes a alguns países europeus, como a França. Nesse país, com sólida tradição sindical, maior pluralidade de partidos políticos, de acirramento constante das lutas entre capital e trabalho e de uma economia política mais próxima ao keynesianismo, os impactos desse projeto de economia e de sociedade regulado pelo mercado encontram um terreno mais árido, porém, que adentram, afetando particularmente a sua seguridade social regida pela governamentalização estatal e pela renúncia ao pleno emprego, como seu mote. De acordo com o filósofo francês, o crescimento do desemprego e da inflação, assim como as dificuldades de equilíbrio da balança comercial, no final dos anos 1960 e meados de 1970, teriam gerado o que se denominou crise no regime de investimentos, decorrentes de erros nos investimentos e do que começou a se aventar como de uma

maior regulação por parte do mercado da governamentalização estatal francesa.

Foi nesse contexto, segundo Foucault (2008, p. 271), que "[...] a integração total, sem restrições, da economia francesa numa economia interna, europeia e mundial" aparece como única maneira de poder retificar opções errôneas de investimento feitas no período precedente, provocadas por uma racionalidade governamental dirigista. Dentre os aspectos questionados desse dirigismo estavam a política econômica de pleno emprego, o combate à desvalorização e uma política de cobertura social de riscos, utilizada como um modelo de guerra ou de solidariedade social, no qual a governamentalização estatal, independentemente do infortúnio que eventualmente ocorra para uma pessoa, exigia que a coletividade inteira devesse se responsabilizar por ela.

Nesse sentido, frisa Foucault (2008, p. 273), as políticas sociais francesas que até então eram de "consumo coletivo", voltadas para a "redistribuição de renda" e para o "conjunto da população", "com apenas alguns setores privilegiados", dentre eles o das famílias, começam a ser criticadas como um campo equivocado de investimentos, atingindo diretamente os gastos estatais com a seguridade social. No entanto, o neoliberalismo francês instaurado por Giscard d'Estaing se pautará numa separação entre a política econômica que faculta o crescimento, a empregabilidade e o consumo interno, e a solidariedade e a justiça social, propondo a existência de dois sistemas supostamente impermeáveis entre si e sustentados em um princípio de não exclusão. Contudo, haveria algo em comum entre a economia e a sociedade, o mercado e a governamentalidade estatal, tal qual nas demais formas de neoliberalismo, a saber: o de que

a economia é um jogo, o qual permeia toda a sociedade, se desenvolve entre parceiros e que cabe ao Estado definir as suas regras. Salienta Foucault (2008, p. 278):

> Quais são essas regras? Elas devem ser tais que o jogo econômico seja o mais ativo possível, que beneficie, por conseguinte, o maior número possível de pessoas, com simplesmente - e é aqui que vamos ter a superfície de contato sem penetração real do econômico e do social- uma regra, uma regra de certo modo suplementar e incondicional no jogo, a saber, de que deve ser impossível que um dos parceiros do jogo econômico perca tudo e, por causa disso, não possa mais continuar a jogar. Cláusula, por assim dizer, de salvaguarda do jogador, regra limitativa que não altera em nada o desenrolar do jogo, mas impede que alguém fique total e definitivamente fora de jogo. Espécie de contrato social ao revés: no contrato social, fazem parte da sociedade os que aceitam o contrato e, virtualmente ou em ato, o assinam, até o momento em que dele se excluem. Na ideia de um jogo econômico há o seguinte: ninguém originariamente participa do jogo econômico porque quer, por conseguinte cabe a sociedade e a regra do jogo imposta pelo Estado fazer que ninguém seja excluído desse jogo no qual esta pessoa se viu envolvida sem nunca ter desejado explicitamente participar dele [...].

A regra da não exclusão emergente do jogo econômico, a ser garantida pela governamentalização estatal, é justamente o ponto de contato entre o mercado e o Estado, no neoliberalismo francês, segundo esse autor. Para tanto, o aparelho estatal deveria garantir a

participação nesse jogo econômico e uma seguridade social que funcionasse seguindo essa regra inclusiva, por assim dizer, para que todos se integrassem coletivamente ao mercado, lugar onde se obtém a renda necessária para o consumo, o capital para investimentos acertados e a concorrência que permite o livre desempenho. Não foi à toa a adoção de medidas de política econômica, na França, como as relacionadas ao imposto negativo, isto é, um subsídio destinado à população cuja renda seria insuficiente para um determinado nível de consumo, sobretudo para que possibilitassem se recolocar em termos de trabalho e se reintroduzir no jogo econômico.

Seguramente, essas medidas deveriam abranger a todos dessa população, sem fazer com que ela desse preferência ao benefício concedido, em vez do trabalho, e a um modo de existência assistencial, mais do que ao jogo econômico, com ressalvas aos casos dos idosos e dos deficientes, a quem o auxílio estatal representaria uma compensação das políticas sociais custeadas pelos fundos de aposentadoria e assistencial, respectivamente. Embora a questão seja de escolha entre benefício concedido e trabalho, assistência e economia, segundo essa ótica neoliberal, o importante seria que todos tivessem uma renda que lhes permitisse certo nível de consumo, devendo as políticas sociais atuarem para tal, cumprindo um papel regulador, de solidariedade e de compromisso com a mobilidade dessa mesma população assistida provisória ou permanentemente.

Se, analogamente ao ordoliberalismo, essa política social neoliberal se ocupa do limiar de pobreza, para não ceifar a renda e o consumo, necessários ao jogo econômico, de modo distinto adota como princípio uma não exclusão e, ainda que de forma parcial ou negativa, uma inclusão. O que salta aos olhos é que inclusão aqui se

refere a uma regra do jogo econômico para que todos, independentemente de sua condição (desempregado, idosos, deficientes), possam atuar no mercado, consumir mercadorias no limiar definido como adequado para a própria política econômica e por esse tipo de racionalidade governamental neoliberal. Não se trata, portanto, de uma ampliação da participação da povo mais pobre nem da população que necessita de assistência para o seu governo biopolítico, muito menos na cena pública e na vida política, mas de integração a um jogo econômico e a uma de suas regras, que cabe ao Estado garantir a todos, com vistas a que cada um possa respirar certos ares de liberdade, em sua atuação no jogo concorrencial do mercado, a satisfazer seus desejos com produtos em circulação e a ter sua prosperidade ostentada pelo consumo e medida pela sua renda. Nesse sentido, o que importa é não excluir esse(s) povo(s) do jogo econômico, do mercado e, portanto, de sua condição de sujeito econômico – e não mais de direitos –, com sérias implicações jurídicas, morais e políticas. Afinal, uma vez satisfeita essa condição econômica, a responsabilidade estatal chega ao limite, tanto econômico quanto político, de sua razão governamental, podendo se restringir a esse mínimo, quanto às suas políticas sociais.

A denominação Estado mínimo, empregada para designar o neoliberalismo, se aplica diretamente à minimização das políticas sociais, justificada pelos seus altos custos, do ponto de vista econômico, muitas vezes ignorando que numerário bem maior é investido para a governamentalização estatal com a regulação do mercado financeiro, as perdas de arrecadação fiscal com instituições financeiras, com grandes proprietários e fortunas, maximizando a atuação do Estado, especialmente nos setores da economia que o

aglutinam e no capital financeiro. O mesmo se refere, segundo Chamayou (2020), quando essa relação do livre mercado é desestabilizada por uma democracia sem limites, gerando oscilações e crises econômicas, em virtude dessa dimensão política da governamentalização estatal, exigindo desse aparelho uma intervenção totalitária, como ocorreu em vários países da América Latina, como o Chile, o qual serviu de laboratório para experiência global neoliberal, durante os anos 1970. Voltaremos a esse ponto, no terceiro capítulo, quando nos referirmos aos modelos neoliberais e de políticas de inclusão adotados em nosso país; mas, antes, gostaríamos de expor a radicalidade do neoliberalismo estadunidense ou o chamado anarcoliberalismo protagonizado pela Escola de Chicago, segundo a ótica foucaultiana, que posteriormente ganhou o mundo globalizado, figurando desde então como uma política econômica à qual raramente países dependentes, periféricos ou, mesmo, do Sul conseguiram escapar.

Diferentemente das políticas neoliberais anteriores, conforme Foucault (2008), o neoliberalismo nos Estados Unidos não decorre somente de uma tentativa de desvencilhamento dos custos das políticas sociais e de seus efeitos políticos provocados pelo *Welfare State*, mas de uma conjuntura e de uma história de formação econômica particulares. Essas particularidades se relacionariam, se não a uma racionalidade governamental, ao menos a uma tradição em que o liberalismo "[...] é toda uma maneira de ser e de pensar", isto é, uma "[...] relação entre governantes e governados, muito mais do que uma técnica" de uns em relação aos outros (FOUCAULT, 2008, p. 301). É por isso que, diferentemente da França, onde as questões se concentram em torno dos serviços públicos, naquele país, o

problema da liberdade não se apresenta como "uma alternativa política", mas como uma "[...] espécie de reivindicação global, multiforme, ambígua, com ancoragem tanto à direita quanto à esquerda." (2008, p. 301).

Além de não se concentrar em torno das lutas entre capital e trabalho protagonizada pelos sindicatos, o *New Deal* norte-americano foi produzido por lutas a propósito da ampliação de direitos civis para a população negra e latina, em rede com outros movimentos de outros sujeitos de interesses, dentre eles as comunidades locais, os *gays*, as lésbicas, os deficientes, dentre outras, a partir dos anos 1970. Por meio da governamentalização estatal, esses sujeitos alçam à condição de ter seus direitos reconhecidos juridicamente, inclusive, para terem segurança e exercerem sua liberdade enquanto sujeitos econômicos, engendrando uma situação distinta de emergência do neoliberalismo, diante da crise liberal produzida pelas demandas particulares daqueles movimentos sociais, distribuídos localmente, em função de sua força ingovernável, dentro do modelo federativo estadunidense.

Nesse contexto, a governamentalização estatal encontrou condições favoráveis para a fabricação de políticas sociais, desde os anos 1960, destinadas a governar a diversidade particular de sua formação cultural, administrando as suas demandas por direitos civis e negociando ou neutralizando a adesão dessa população que se sentia segregada, graças às tecnologias sociais de inclusão, conforme analisado em outra ocasião (PAGNI, 2019a) e retomado para salientar a sua relevância, ao demarcar uma racionalidade utilizada para governar as diferenças. Este parece ser um marco referencial, genealogicamente importante, para se compreender, se não as políticas, ao menos os dispositivos de inclusão que favoreceram

taticamente e foram incrementados estrategicamente pela racionalidade governamental neoliberal forjada nos Estados Unido.

Centrada na teoria do capital humano, de acordo com Foucault (2008), tal racionalidade propugnaria que, distintamente de sua força, o trabalho comportaria um capital, isto é, "uma aptidão, uma competência", convertendo aquele que o executa, distribuído em seus fatores físicos e psicológicos, em uma "máquina", e o seu produto em uma renda, a qual, por sua vez, seria destinada ao consumo. Enquanto "máquina", haveria uma "duração de vida"; o corpo teria também uma "utilizibilidade", com sua "obsolescência" e "envelhecimento", devendo ser considerado conjuntamente como parte da durabilidade desse capital, com a competência do trabalhador, que lhe facultaria maior ou menor renda, mais ou menos consumo, maior ou menor *status* e, por conseguinte, reconhecimento social como o humano desse capital (2008, p. 309). Um humano é verdade que já se funde num *homo oeconomicus*, que não é somente movido pelo consumo, pelo reconhecimento social pelo intercâmbio do capital acumulado e que o define como humano, como também é objeto de investimento afetivo, financeiro, conforme sua condição e possibilidades, nesse jogo econômico.

Para gerir tal investimento, seria preciso compreender segundo essa teoria a composição desse capital, distribuindo em uma composição de um núcleo inato, hereditário ou genético, advindo com o nascimento, com outro formado, adquirido ao longo da vida e que o qualificam por suas competências, antes do que somente suas capacidades. Ou seja, a "máquina" é constituída por um equipamento genético com o qual nascemos, um corpo que indica, de acordo com suas capacidades, até onde se pode chegar, o que se pode aguentar, e

que se transforma, se incrementa, conforme os saberes com os quais se relaciona, as tecnologias que aprende e manipula, acumulando ou agregando ao capital valores que o qualificam, segundo a procura e a ânsia por inovação do mercado. Nesse aspecto, o da aquisição desses valores e de qualificação do capital, é que o humano se diversifica, distinguindo-se em termos econômicos, conforme a renda obtida e o consumo propiciado. Nesse campo também o capital é tributário dos maiores e dos menores investimentos financeiros, sendo que a educação ocupa um lugar estratégico nesse jogo econômico, na medida em que o qualifica para o intercâmbio, para a disputa, enquanto jogador, e para a inovação dos lances, com consequente melhor obtenção de resultados, seja a renda para o consumo, seja a acumulação financeira. Contudo, segundo o filósofo francês, o equipamento genético, o cuidado com sua programação e, se necessário, correção, são igualmente centrais para que a vida aí pulsante possa ser medida quanto às suas possibilidades, aos seus riscos e eventuais investimentos:

> [u]m dos interesses atuais da aplicação da genética às populações humanas é possibilitar reconhecer os indivíduos de risco e o tipo de risco que os indivíduos correm ao longo da existência. [...] a partir do momento em que se pode estabelecer quais são os indivíduos de risco e quais são os riscos para que a união de indivíduos de risco produza esta produza um indivíduo que terá esta ou aquela característica de que será portador, pode-se perfeitamente imaginar o seguinte: que os bons equipamentos genéticos – isto é, [os] que poderão produzir indivíduos de baixo risco não será nocivo, nem para eles, nem para os seus, nem

> para a sociedade –, esses bons equipamentos genéticos vão se tornar uma coisa rara, e na medida em que será uma coisa rara poderão perfeitamente [entrar], e será perfeitamente normal que entrem, em circuitos ou em cálculos econômicos, isto é, em opções alternativas. (2008, p. 313).

Ao entrar nesse circuito do cálculo, a produção desses indivíduos com "equipamentos genéticos raros" e, portanto, que exigem, se não menos investimento, uma maior potencialidade para sair à frente na concorrência neoliberal, regula as uniões, a escolha dos parceiros matrimoniais, assim como as condições para se ter um filho, visto que serão consideradas, nessa métrica, as próprias condições hereditárias, culturais e socioeconômicas dos cônjuges. Não se trata, nesse cuidado gerencial com os equipamentos genéticos e sua reprodução, segundo Foucault (2008, p. 314), de uma reedição "nos termos tradicionais do racismo", mas, ao contrário, de controlar, de filtrar e de melhorar o capital humano dos indivíduos, com essa utilização da genética e do aprimoramento de seu equipamento.

O racismo, ao que parece, porém, atua de outra forma. Não por meio de suas políticas sociais ou de sua omissão, por parte da governamentalização estatal, que concorre para a exclusão de setores específicos da população, como o grifado anteriormente como o povo caótico que se arregimenta à margem desse objeto de governo, mas pelos dispositivos de subjetivação que a apoiam, mesmo quando se dizem inclusivos, e que funcionam por segregação do outro, para a afirmação de uma existência individual totalizadora. Como veremos, essa é uma condição imprescindível para o aprimoramento do capital humano, descentralizando o racismo de Estado e ramificando-o, já

que se torna parte de um modo de existência e uma subjetivação que funciona mediante dispositivos que cristalizam devires majoritários em si mesmos, como complemento a toda dominação encetada na esfera pública de identidades majoritárias – homem, hetero, branco, classe média alta, dentre outros – contra os chamados movimentos minoritários que se insurgem. Afinal, aqueles representam a normalidade instituída pela biopolítica, mesmo diante da liberação desses e de sua captura pela racionalidade governamental neoliberal, para evitar que as lutas travadas por esses movimentos civis, com sua multiplicidade e transversalidade, aprofundem os paradoxos dessa política da vida e despertem os devires minoritários nas existências singulares de cada indivíduo e nas formas comuns que produzem, com seus encontros.

É essa outra forma de racismo, segundo Deleuze e Guattari (2004), que parece preponderar, dessa maneira, no âmbito dos modos de existência neoliberais, por assim dizer, ainda que haja aí também um jogo bastante flexível entre os dispositivos de segurança e as artes liberais ensaiadas, sendo talvez essa flexibilidade que relativize excessivamente a vida que pulsa nessas existências, tornando-a esvaziada, objeto de um maquinismo coletivo ou, mesmo, de uma máquina abstrata de rostidade.

Embora a perspectiva da teoria do capital humano não afaste atitudes racistas advindas de tal uso da genética, portanto, o que torna objeto de disputa política nesse modo de neoliberalismo é o gerenciamento do aprimoramento desses equipamentos, dado com a aquisição de capital cultural que os capacitam e, sobretudo, de tecnologias que os qualificam para concorrer e, livremente, atuar com o capital formado, inicialmente, no jogo econômico. Por isso, a

educação, responsável pela aquisição do capital humano, se apresenta como um setor estratégico nesse gerenciamento da vida, matizado por essa racionalidade governamental, pois é vista como uma prática cujo investimento correto, em termos financeiros, pode trazer maior ou menor retorno ou lucro para os investidores e, consequentemente, para toda a sociedade, na medida em que todos se convertam em capital humano, sejam análogos aqueles que investem ou, mais precisamente, sejam empreendedores.

Nesse caso, seria preciso qualificar o que seria esse "investimento educacional", isto é, segundo Foucault (2008, p. 315), não que se espere os neoliberais para medir os efeitos desse investimento, mas para compreendê-los, num sentido mais amplo e variado do "simples aprendizado escolar" ou "profissional", no sentido estrito da qualificação da mão de obra para o trabalho. Tratar-se-ia de "constituição de uma competência-máquina", a qual se calcula desde os investimentos afetivos dispensados pelos pais a seus filhos, medidos pelo tempo passado juntos, até os cuidados, em função do nível cultural dos progenitores, que facultam maior ou menor aquisição de cultura pelas crianças e jovens, passando pelo gerenciamento das questões relacionadas à saúde, à reabilitação, responsáveis pela formação inicial de seu capital humano e, particularmente, de uma atitude empreendedora que daria prosseguimento continuado a tal formação, na escola e em outras instituições.

O aprendizado escolar estabeleceria, para tal teoria, essa linha de continuidade na formação de competências a ser agregada a essa máquina e, dada a sua racionalidade empresarial, reproduzir essa aptidão empreendedora em seus alunos. Isso implicaria fazê-los

aprender a empreender a si mesmos, se não como um capital real, como um eu virtual que projeta a concorrência, a autossuperação dos limites e déficits individuais, a inovação necessária ao jogo econômico – lugar da conquista de sua autonomia e, ao mesmo tempo, do reconhecimento social como sujeito próspero, porque empreendedor, empreendedor porque ativo, ativo porque replicante dessa competência-máquina. Ao mesmo tempo, essa máquina teria de se mostrar flexível, capaz de inovar-se com o ingresso de atores ou jogadores novos, sujeitos do reconhecimento ou da justiça social, como os negros, os deficientes, os imigrantes, as mulheres, dentre outros grupos minorizados que aspiram a esse lugar no jogo jurídico, mas também no econômico. Aliás, são esses sujeitos que se tornam paradigmas de certa racionalidade e, principalmente, dessa ideia de que todos são investidores, todos são empreendedores, ao menos de si mesmos.

Foucault (2008, p. 317) utiliza, para isso, o migrante nos Estados Unidos como exemplo:

> [...] o migrante é um investidor. Ele é empresário de si mesmo, que faz um certo número de despesas de investimento para obter certa melhoria. A mobilidade de uma população e a capacidade que ela tem de fazer opções de mobilidade, que são opções de investimento para obter uma melhor renda, tudo isso permite reintroduzir esses fenômenos, não como puros e simples efeitos de mecanismos econômicos que superariam os indivíduos e, de certo modo, os ligariam a uma imensa máquina que eles não dominariam; permite analisar todos esses comportamentos em termos de empreendimento

> individual, de empreendimento de si mesmo com investimentos e renda.

O exemplo é interessante e, se o compararmos ao modelo francês em que a deficiência é algo a ser evitado, parece se delinear um paradigma de inclusão no qual se empreender é autossuperar os próprios limites, desejar sempre mais, segundo os critérios da prosperidade econômica e metrificada pelo consumo, implicando inclusive aqueles indivíduos que se sentem fora do governo da população, à sua margem, quer por suas condições socioeconômicas ou culturais, quer por suas condições de gênero, étnico-raciais, de deficiência ou, mesmo, outras. No caso da deficiência, a moeda de troca é assumir uma postura exemplar de autossuperação, como retratado em outra ocasião (PAGNI, 2019a), mostrar-se como competência-máquina, mesmo que suas condições hereditárias ou corporais apresentem um alto risco de investimento, mas o que importa é se articular à maquinaria institucional parametrizada por uma racionalidade gerencial e por empreendedorismo como forma de existência. Conjuntamente aos demais registros identitários da diferença ou, simplesmente, das políticas de diversidade, o que está em jogo nessa racionalidade e subjetivação é o endividamento real, econômico.

Vários desses segmentos da população, em geral setores minorizados pela governamentalização estatal, ao investirem em sua educação, suas próprias e de seus filhos, em países como os Estados Unidos, assumem créditos impagáveis, similares aos imobiliários, aos quais se sujeitam e veem suas existências serem consumidas pelo pagamento dessas dívidas individuais, não as tratando como política

econômica nem como uma governamentalidade a ser ascendente ou transversalmente combatida por esse povo. Ao mesmo tempo, essa dívida mina qualquer disposição subjetiva, como forma de resistência, de rebeldia ou de ingovernabilidade, uma vez que os mecanismos dessa maquinaria mais ampla, os seus dispositivos de subjetivação remetem a uma minorização ontológica que os faz se sentir menos (SILVA; ALMEIDA; PAGNI, 2021), e não mais (potentes), empoderando-se para esse modo de existência neoliberal (CHAMAYOU, 2020) e se esquivando da criação de seus modos outros de potencialização das diferenças que constituem o *corpo comum*.

A estratégia adotada pela racionalidade neoliberal da biopolítica é a de governar essas diferenças, de sorte a, estrategicamente, separá-las, aproveitando seus movimentos ascendentes de governamentalidade desenvolvidos pelo *corpo comum*, em geral, postulados por razões bioidentitárias, no sentido de garantir direitos às suas condições de sujeitos relativas às identidades étnico-raciais, de gênero, de orientação sexual ou de deficiência (em suas diversas disfuncionalidades singulares ou múltiplas), assim como produzidas por agrupamentos e movimentos sociais, por vezes marcados pela autoprodução de biossociabilidades, isto é, segundo Rabinow (1999), em torno de características bioidentitárias (genéticas, fenotípicas, dentre outras), que cada vez mais restringem uma ampliação do controle biológico da vida, no seu nível molecular.

2.3. Nem diversidade, nem multiculturalismo: diferença e democracia na biopolítica

É num solo movediço como esse que a diversidade cultural emerge. Num primeiro momento, tenta-se apreender objetivamente, com essa terminologia, a particularidade de cada povo e de sua cultura; depois, incluem-se nessa categoria elementos anteriormente naturalizados, como os de deficiência, as questões de sexualidade e gênero, os aspectos raciais e étnicos, dentre outros. Isso significa dizer que a noção de diversidade ganha relevo maior, na medida em que procura se pautar no conhecimento particular, fenomênico, do que caracteriza o diverso da cultura valorada como prioritária, erudita, central, com suas gradações até as formas mais primitivas de vida. Gera-se assim uma classificação entre cultos ou civilizados e bárbaros, com suas eventuais gradações, as quais servem ao efetivo exercício de poder, no âmbito da política liberal, especialmente para justificar determinas exclusões, interdições ou, mesmo, mostrar o quanto alguns dos corpos demarcáveis em determinada cultura não são subtraídos aos enquadramentos da nossa, e vice-versa, mas sempre estabelecendo um "nosso", mais verdadeiro, à luz do qual um outro passa a ser menos valorizado.

É dessa maneira que uma maioria passa a ser constituída pelo signo da diversidade, desde que cada ser diverso, em nome da espécie, se dobre a essa hierarquia estabelecida, assumindo os juízos determinantes da filosofia e os enquadramentos categóricos das ciências, isto é, dos saberes e dos poderes que a estruturam e a convertem em tecnologia de biopoder. Este é o condicionante que regula essa espécie de governamentalidade biopolítica da população e,

após Segunda Guerra, passa a vigorar em nível global, com suas respectivas variações e particularizações em cada Estado Nacional – ou o que restou deles, com a globalização da economia. Para isso, apoia-se em universais, no que concerne aos direitos de todas as culturas e modos de existência ou *ethos*, que, por sua vez, se generalizam para os diversos campos de saber científico e sustentam as políticas sociais e os dispositivos de segurança, para proteger essas vidas do povo e para regular seus desvios, resguardando as funções estatais e as garantias para promover a livre concorrência e a prosperidade individual.

Entretanto, com o avanço do neoliberalismo, particularmente de sua versão norte-americana – posteriormente, globalizada –, não é apenas o Estado que se torna mínimo, destituindo parte dessas políticas e dispositivos, ao questionarem a sua viabilidade e as consequências do que ficou conhecido como ações afirmativas, na agenda social, como também são as vidas em geral, em sua multiplicidade e pluralidade, que se individualizam e se tornam parte do cálculo econômico de um modo ainda mais capilarizado. Por meio de uma racionalidade única, estritamente ligada à economia, aos *inputs* e *outputs* e à eficiência, nesse momento, a vida (*bíos*) é considerada apenas em seu sentido produtivo, assim como os corpos que a encarnam e, particularmente, associada a um desejo, que só se (in)satisfaz no consumo – produzindo um ciclo no qual, para se satisfazer, é preciso renda e, por sua vez, para obtê-la, é preciso vender o trabalho representado pelo capital humano acumulado.

A característica dessa configuração da biopolítica, de acordo com Foucault (2008), é que o neoliberalismo se torna um modo de existência, onde o que impera é o *homo oeconomicus*, premido por

uma racionalidade que o força a admitir que a única possibilidade de conduzir sua vida e adentrar ao mundo é calculando-a segundo um pragmatismo em que os meios justificam o fim, e o fim cego é aquela satisfação solipsista, individualista, narcisista. Por sua vez, para se satisfazer, é necessário um constante preparo, para o qual a educação inicial e a formação continuada seriam estratégicas, a fim de que o seu capital humano fosse formado e pudesse obter mais vantagens, no jogo concorrencial, o que, por seu turno, exige um governo, um investimento e uma administração constante sobre si mesmo, a sua transformação em pequena empresa ou, conforme sugere Foucault (2008), como empreendedor de si. No âmbito desse movimento e de um austero governo de si, em que o autoempreendimento ganha centralidade, fazendo-se incorporar à vida individual e às formas de vida da população, através de regimes de verdade e de técnicas de biopoder cada vez mais irrefletidas, o governo de qualquer diferença que escape à identidade subjetiva da existência individual e da multiplicidade representada pelo povo assume a prerrogativa dessa governamentalidade e, consequentemente, da biopolítica neoliberal.

Se, como visto em outra ocasião (PAGNI, 2019a), o imperativo moral que se prescreve e se coloca em circulação, nessa atual configuração, é a eficiência e o desempenho, no que se refere a uma anátomo-política dos corpos, a biopolítica neoliberal apela à diversidade como princípio de regulação do corpo social e ao multiculturalismo, para que o povo seria forçado a integrar-se aos seus dispositivos jurídico-políticos e aos dispositivos de segurança da população. Essa forma particular de governamento ganha centralidade, na biopolítica neoliberal, por sua vez, assumindo o seguinte contorno. Por um lado, as políticas econômicas subjugam os

indivíduos às tecnologias de biopoder, se autogovernando, por vezes, ao fazer uso de seus corpos como núcleos de uma espécie de servidão inadvertida. Por outro, ao procurar governar as diferenças suscitadas por essa relação dos indivíduos consigo mesmos, com seus próprios corpos e, sobretudo, expressas em suas manifestações comuns na esfera pública, como povo que resiste à sua integração à população.

Embora isso aconteça também com as lutas em prol dos direitos e da constituição de políticas estatais para regular essa forma de governamento do povo, com vistas a incluí-lo como parte do governo da população, este último se dá de um modo diferenciado. Isso porque, para gerir o caos representado pelo povo, assim como pela multiplicidade que emblematicamente apresentam, nas relações de governo, esse tipo de governo passa a ocorrer a partir de normas difusas, criadas com a pretensão de capturar cada diferença proveniente dessa pressão ascendente e reduzi-la a uma identidade jurídica ou política, para amenizar as lutas desses distintos modos de existência. Assim, procuram ajustá-las ao que denominam *diversidade cultural*, sem que isso rompa com a racionalidade econômica que preside à biopolítica, mas a otimize, relativizando os regimes de verdades instigados por essa mesma racionalidade.

Graças a essa relativização e à circulação de normas, as quais, uma vez determinadas por saberes decorrentes do esquadrinhamento dos segmentos daquela parcela popular posta à margem, nos alinham ao signo do multiculturalismo e de políticas afirmativas, de sorte a melhor governá-los e a incluí-los à racionalidade que supostamente os incluiria ao governo da população na biopolítica neoliberal. É importante destacar as heterotopias produzidas por esses modos de existência considerados anômicos da biopolítica neoliberal, que

encorpam certa fragilidade e diferenciação ética insurgentes contra a normalidade, qualificando as normas vitais que, potencialmente, poderiam desestabilizar a regulação vigente do corpo social. Nessas circunstâncias, quando essas formas de existência são vistas, elas são forçadas a se manter à margem da biopolítica e lançadas ao mundo, já que se esquivam da norma, da média e do desvio-padrão das características gerais que objetificam e circunscrevem quem faz parte da população, caso não desejem ser designadas como vidas que não merecessem ser vividas. Este é o seu peso no jogo do biopoder e o seu signo de exclusão, mesmo se falando em políticas de inclusão, pois, caso não se dobre aos regulamentos sociais e a certa normalização individual vigentes, está exposta a uma vida sem lei, ao extermínio e à própria morte, conforme veremos no próximo capítulo.

O problema é que essas vidas se configuram em forças centrífugas e em um *corpo comum*, engajando-se em lutas transversais que interrompem, perturbam, afrontam as formas de governamentalidade estatal, em suas configurações, quer ascendentes, quer descendentes, obrigando a biopolítica e os seus dispositivos de biopoder a se reconfigurarem, minando-os para incluí-los. Dessa perspectiva, ou o Estado elabora políticas públicas para propiciar essa inclusão aos dispositivos de segurança e ofertar-lhes certa *ataraxia* identitária, a fim de os integrar ao mercado de consumo e aplacar os desejos desses segmentos populares no consumo, como foi realizado na reformulação do neoliberalismo à brasileira da última década, seguindo uma tendência global. Ou, então, expõe diretamente ao jogo do mercado e à racionalidade econômica essas vidas, aproveitando suas forças para empurrá-las para fora do sistema de vez, deixando-as à própria sorte, para morrer, ou, mobilizando as demais

forças contra ela com o mesmo propósito, deixando intacta a configuração biopolítica, sob o crivo da omissão estatal e da tanatopolítica, como tem ocorrido há dois anos, no Brasil, e que parece ser uma tendência atual em curso.

No que tange à primeira tendência, a rebeldia popular e as múltiplas impulsividades de um *corpo comum* ingovernável são tratadas como objetos de governo, em que os sujeitos que representam podem ser induzidos a se subordinarem a normas e regimes de verdade, pela sedução da readequação geral destes para a inclusão daqueles, dando-lhes uma sensação de potência e de maior justiça social. Enquanto isso, sujeitam-se, de maneira consentida, a essa outra forma de governamento, mais tênue, capaz de supostamente compreender a sua dispersão e diversidade. Isso ocorre em razão de sua demanda ascendente por inclusão nos regulamentos jurídico-políticos estatais ser corroborada, graças ao seu enquadramento a uma das identidades inteligíveis, pela racionalidade econômica, os quais tanto os dispositivos de reconhecimento social quanto o multiculturalismo procuram traduzir, sob o signo da diversidade.

A conquista de direitos jurídicos nesses campos e o atendimento de uma demanda importante de vários movimentos minoritários de acesso às artes de governo educacionais e o seu reconhecimento à participação na esfera pública foram de extrema importância. Contudo, em grande medida, não somente foram insuficientes para que esses movimentos se concretizassem de maneira efetiva, como também os dispositivos de segurança e, podemos dizer, de inclusão produziram uma contrapartida ética complexa e, contraditoriamente, muitas vezes, uma concepção política identitária, inscrevendo-os num jogo no qual as regras não escapam da flexível

rearticulação do capital no neoliberalismo. Essa contradição, por assim dizer, entre o que propagam as políticas estatais de inclusão e os dispositivos que implementam, tendo como objeto os documentos oficiais e um conjunto de práticas discursivas, de epistemes e de mecanismos de subjugação, consiste no ponto central de nossa discussão do próximo capítulo. Afinal, para admitir essa forma de inclusão, esses sujeitos – e todos nós – teriam que abrir mão do que são como seres, do *ethos* que os constitui e das diferenças que exprimem, justamente por não serem passíveis de regulação, de domínio ou de pleno governo, seja por si, seja pelos outros.

Já que estão sujeitos a conviver com o contingente, com os efeitos dos acidentes em seus corpos e com o ingovernável dos acontecimentos que os desapossam de uma identidade, obrigando-os a viver na diferença, ontologicamente falando, e a conviver com um devir que lhes exige improvisar existencialmente, tais modos de existência traduzem essas vidas singulares e exprimem suas formas de viver com o outro. Assim, elas sugerem outra forma de governamentalidade: vetorialmente transversal, antes que ascendente ou descendente; ontologicamente radical, já que dessubjetivante, pois produzida pela diferença suscitadas pelo acidental, o que torna a sua vida eticamente frágil e a sua expressividade necessitante de tradução; enfim, politicamente ingovernável, na medida em que, nesse seu núcleo subjetivo, encontra-se a biopotência da criação de modos outros de existência e, com isso, formas distintas (inoperosas) de vida comum, impondo à democracia ver o dissenso como seu móvel, a visibilidade de sua diferença como dispositivo de inclusão e o convívio com o diferente como o seu fim.

Talvez esse seja o perigo vislumbrado pela segunda tendência que se manifesta, na atualidade, pois o ódio e a violência com que se tem materializado reflete a escolha de um ou mais signos, no âmbito que nos compõem como sujeitos e que corporificam a diferença, numa superfície que possa ser destruída, submetida a toda sorte de violência e, se for para a estabilidade da segurança e da regulação da biopolítica da população, de eliminação. Afinal, pensa a maioria formada por meros indivíduos que a impulsionam e a propagam – diz ou pensa: "antes seja com ele do que comigo" –, acionando o dispositivo de segurança e mobilizando todo o medo que a exposição de si, de suas diferenças éticas podem representar a outrem e a governamentalidade biopolítica neoliberal.

É preciso admitir que uma espécie de *servidão maquínica*, para usar a expressão de Maurizio Lazzarato (2015), tomou conta desses sujeitos, tornando-os impermeáveis a um agir reflexivo, julgando suas próprias ações, sem se levar pela manipulação do ódio e pela mobilização do medo, refreando esse agir por reflexo, mencionado anteriormente, que se apropriou de uma maioria. Ora, é essa maioria que agora, ao invés do dissenso e da diferença, reina em suposta harmonia, mas se unifica em guerra contra tudo aquilo e todos aqueles que perturbem essa soberania manca, acordando-os de um sonho dogmático de servidão individualizado, para despertar para uma prática de autômatos, onde a servidão é maquínica, engendrada pelo sistema e reproduzida sistematicamente em várias esferas de sua vida, como força coletiva de um corpo-espécie e como um governo biopolítico da população. É, portanto, essa maioria que, por meio dos empreendimentos do próprio neoliberalismo, passa de um modelo mais tênue de fascismo ou de pré-fascismo, na esfera micropolítica da

vida, para um modelo no qual a tanatopolítica pode se tornar política de Estado e legitimar um extermínio das diferenças.

Nos últimos anos, essa tendência vinha se revelando com a multiplicação dos casos de violência contra qualquer um designado "diferente". Algo que, muitas vezes, foi tratado como um conjunto, embora grande, de casos isolados, cujas vítimas provocaram os agressores a agir assim, com violência, mas, na conjuntura atual, esses sujeitos estão livres para agir sem reflexão, sem julgamento, sem compaixão, contra o que designam de "minorias", indicando-os como uma ameaça à ordem pública e à paz individual ou a uma *ataraxia*, a qual em nada se compara à antiga, mais sugerindo um grau extremo de conformismo.

Com esta breve descrição, não há como ignorar que uma democracia em que as diferenças qualitativas são anuladas pela isonomia quantitativa perde sua potência e se encontra ameaçada por toda uma sorte de modos de vida fascistas. Diferentemente do que postulava Foucault (2004), em seu prefácio ao *Anti-Édipo*, tais modos de vida tendencialmente ascenderam ao Estado (Liberal) e passaram a gerenciar a face obscura da biopolítica: a tanatopolítica ou a necropolítica. E esta é só a ponta de um iceberg a ser desvendado no presente, pois a democracia – entendida exclusivamente como o governo da maioria –, ao invés de respeitar as diferenças qualitativas, as alianças e as lutas das minorias taticamente pelos seus direitos e estrategicamente pela afirmação de suas vidas, tende a interditá-las.

Ao mesmo tempo que as políticas estatais preferem explicitamente se aliar aos blocos economicamente neoliberais, paradoxalmente, propagandeiam políticas de costumes ultraconservadores. Com esse paradoxo próprio ao que Chamayou

(2020) classificou como liberalismo autoritário, antes de capturar qualquer forma de rebelião ou regular os acontecimentos das alianças entre as diferenças, por políticas voltadas à diversidade ou que abraçam o relativismo do multiculturalismo e fomentam o mercado de consumo, rearticulando o capitalismo avançado, a governamentalização estatal parece optar por retroceder a uma política de costumes ultraconservadora, estrategicamente centrada no combate às diferenças ou na sua subordinação a um governo identitário. Este parece ser um dos novos paradoxos da biopolítica, reinterpretando o enunciado pelo filósofo francês, algumas décadas atrás, e voltando seu olhar para um país periférico do capitalismo.

Com esse paradoxo, chegou-se a uma política estatal que atende tanto aos grandes oligopólios econômicos quanto a uma maioria conservadora, a qual, durante anos, viu a outra tendência neoliberal da biopolítica – a que chama de comunista, sem qualquer rigor – como uma afronta. Com efeito, de alguma maneira, tal tendência teria favorecido ao outro – a esse povo caótico, rebelde, anárquico, a esse monstro cuja diferença não foi domesticada e foi beneficiado, sem que sua vida se qualificasse para tal –, enquanto aos integrantes da população governável, obediente, dócil, mesmo qualificados, foram impelidos a amargar a crise e perder seus privilégios. Esta foi a lamentação que se viu proliferar e circular, num murmurinho sem fim, que passou das palavras ao vento à ação contra os supostos privilegiados. Tal lamento consiste num ato reflexo, irrefletido, como muitas frases que circularam e circulam, sem mais argumentos, numa lógica que não é racional, mas movida pelo ressentimento e pelos afetos.

Nessa esfera em que não se sabe atuar, como intelectuais, dever-se-ia reintroduzir a reflexão, segundo Eliane Brum (2017), como forma de resistência;

> Resistir neste momento é também deixar de reagir por reflexo – e passar a reagir a partir da reflexão. Quando tudo parece caótico, quando tudo fica meio misturado e parecido, é preciso olhar para os fatos. Olhar para os fatos com toda a atenção. São eles que nos apontam onde estão as verdades e nos ajudam a enxergar onde está a manipulação, assim como a falsificação. O pensamento é ainda a melhor forma de resistência.

A pergunta é: como isso seria possível, na atual conjuntura, se fomos colocados ou nos colocamos de escanteio, justamente por essa maioria, ao mesmo tempo que também, salvo casualmente, não estivemos ao lado daquelas lutas transversas, encetadas pelas minorias, para expressar suas diferenciações éticas e ocupar um lugar de expressão na esfera pública? Pois bem, mais do que uma pergunta a mais, este é nosso desafio atual, para que ainda tentemos, como intelectuais, trabalhar, aprender e ensinar o pensar, mas, quem sabe, provocando muito mais a outrem e a nós mesmos ao exercício do julgar reflexivo sobre o que somos, nosso lugar no mundo e na relação com os seus demais atores sociais. Para isso, seria importante avaliar em que erramos, mas também considerar como essas diferenças éticas produzidas nas relações interpessoais provocam esse trabalho reflexivo sobre si e, ao mesmo tempo, que formas de aliança, menos espontâneas, dariam expressividade às formas de vida singular e comum que diferem do instituído. Seriam tais diferenças éticas e o

que agenciam de reflexividade, em cada um de nós, uma esperança de nossa saída dos estados de letargia, de conformismo, de morbidez, de sorte a nos colocarmos em prontidão e resistir?

Não se trata de postular que as "diferenças nos unem", como defendido por Andrew Salomon (2011), em seu livro *Muito longe da árvore*, acreditando haver uma aliança política entre homossexuais, anões, autistas, trissômicos, pobres, dentre outras qualidades de existência nas quais incide algum tipo de diferenciação ética, todavia, de vislumbrar haver, como sugere Judith Butler (2017), possíveis alianças políticas transversas entre essas várias diferenças, que, eventualmente, podem potencializar a emergência de uma vida comum, apoiada em uma ética de coabitação, capaz de aglutinar as forças de multidões pouco visíveis e de outros atores sociais, na esfera pública, mapeando os sentidos dessas vidas que exprimem sua resistência às atuais formas de biopoder.

Começar pelo testemunho dos fracassos de uma genealogia histórica escrita a contrapelo e pelo enunciado de que, para estarmos ao lado dessas lutas, na costura de suas alianças, é, sem dúvida, um aprendizado de resistência neste contexto, entretanto, antes de começar a fazer isso, ainda é preciso assinalar o alcance desse governo das diferenças, sobretudo no modo como passou a se imiscuir em processos de subjetivação como um dispositivo que alimenta certa racionalidade subjetiva, por assim dizer, excludente, sobrevivencialista, para não dizer racista.

2.4 A emergência da inclusão como dispositivo de subjetivação no neoliberalismo

Essa racionalidade de governo, diante das diferenças afirmadas por esses movimentos, trazidas em seu corpo de inscrição e enunciadas em sua condição de registro, favoreceu, de um lado, o atendimento a uma série de reivindicações de direitos civis, com vistas a tornar mais igualitária a sua concorrência como sujeito econômico, mas também como ator político, no terreno das lutas por reconhecimento (ALMEIDA, 2021). Em contrapartida, o aparelho estatal encontrou na racionalidade gerencial uma forma de gerir e governar essas diferenças, sob o signo da diversidade e das políticas que se sincronizavam ao multiculturalismo (GALLO, 2018), governando por tecnologias políticas de divisão e apoiado na normatização específica da vida de cada um dos segmentos em disputa, satisfazendo as suas demandas identitárias ou, até mesmo, as chamadas biodentidades (PAGNI, 2020).

Uma vez atendidas provisoriamente essas demandas jurídicas e sociais, no jogo de governamentalização e crítica aí imperantes, a afirmação das diferenças movida pelas forças do ingovernáveis se arrefece, se neutraliza, sendo capturada por dispositivos que conduzem o desejo desses atores políticos, primeiro, para a sua realização como sujeitos de direitos e, concomitantemente, como sujeitos econômicos. Esse processo ocorre por meio de tecnologias de reconhecimento e dispositivos de inclusão que atuam com vistas a aproximar a regulação biopolítica da população dos códigos, dos ritos e da expressividade da vida comum engendrada por esses movimentos e as existências singulares de seus atores em face da normalidade,

principalmente a individualidade com a qual se identificam. É como se, no jogo do biopoder existente, a identidade fosse negociada por uma concessão em troca da prosperidade econômica, da renda obtida com capital humano e do consumo que mede o *status quo*, no neoliberalismo.

Através daquelas tecnologias de reconhecimento, busca-se aproximar as reinvindicações de cada segmento dessa população em luta, movidos por terem reconhecidas suas identidades como jogadores de uma economia, novos sujeitos da justiça social e atores de uma política minimizada, ou, mesmo, despolitizadao por tratar diretamente das particularidades desses movimentos, tendo em vista limitar a democracia. Por sua vez, os dispositivos de inclusão atuam na capilaridade micropolítica como uma espécie de privatização das condutas da população, aspirando a governá-la por blocos, segmentando-a, fabricando um pacto subjetivo em que os indivíduos cedem aos regulamentos, às normas e às tecnologias de reconhecimento, instituídas em troca de adentrarem nesse jogo de biopoder onde o sujeito econômico prevalece sobre os sujeitos de direitos. Tais dispositivos funcionam, dessa forma, como uma espécie de imperativo moral adotado por cada indivíduo como contraparte de sua sobrevivência, antes de tudo, mediante a proteção de seus direitos individuais, tanto do mercado quanto dos efeitos da política – e não somente a estatal, como também aquela que conduz, segundo vertentes autoritárias do neoliberalismo, a uma democracia ilimitada (CHAMAYOU, 2020).

É por meio desses dispositivos que se instaura um processo de despolitização da política, segundo Chamayou (2020), uma vez que esta, primeiro, se reduz a um gerenciamento da vida privada, movida

por certo empreendimento particular de si, desenvolvido na esfera econômica como capital humano, conforme veremos mais adiante, e na jurídica, como um direito que se restringe aos seus interesses estritamente individuais, à defesa de seu patrimônio e à liberdade de sua prosperidade econômica. Em segundo lugar, qualquer intervenção sobre a existência particular do indivíduo, diante do pacto subjetivo pelo qual abriu mão de sua singularidade para aderir ao imperativo da inclusão e às normas do governo biopolítico da população, passa a ser vista, conjuntamente com outras demandas próprias do jogo político democrático – como aquelas que se exprimem a partir de diferenças que não se enquadram nos escaninhos da diversidade normalizada –, enquanto formas de limitar, cativar e aprisionar esse sujeito econômico. Sob esse prisma, tudo que o tirasse de sua segurança econômica para jogar esse sujeito em qualquer insegurança jurídica ou, mesmo, política, frente a uma democracia ilimitada, faria tremer sua subjetivação majoritariamente mediana, para a qual todo sinal de rebeldia é percebido como um risco de morte e temido ante o que o ameaça a si mesmo, seja real, seja imaginariamente.

Afinal, é sobre esse terreno que as forças da racionalidade governamental atuam, de sorte a conduzir os desejos desses indivíduos, aumentando seus temores em face do desconhecido, ao outro e a qualquer liberação que o retire dessa condição de sujeito econômico, gerenciando os excessos daqueles sobre a superfície de seus corpos, com vistas a, de um lado, minimizá-los, para que cada qual tenda a se satisfazer em forma de totalização social que se esgota no consumo, instituída como expressão da soberania, e, de outro lado, instigando-os a sentirem corporalmente a sua circulação em si como

um signo de uma dívida real ou não como *homo oeconomicus,* maximizando seu ressentimento e sua sensação de déficit ontológico frente a outrem. Essa razão gerencial, uma vez integrada a esse processo de subjetivação, passaria a conduzir a vida do indivíduo segundo um cálculo que, no limite, almeja o reconhecimento social, objetivando se empresariar, a fim de superar, a todo instante, seus déficits como sujeito econômico ativo e se equiparar a essa racionalidade totalizadora, que, em tese, o incluiria.

Para tal propósito, qualquer déficit funcional passa a ser visto como algo a ser evitado, conforme mencionado, fazendo uso não mais dos mesmos aparatos psiquiátricos que tornaram inculpável, juridicamente, Charles Jouy, por seus delitos, no final do século XIX. Diante de toda crítica aos métodos eugênicos que se apoiaram em teorias da degeneração racial e que tornaram inimputável de culpa o jovem delinquente, com a respectiva ampliação de sua condição de menoridade, tanto a psiquiatria quanto a jurisprudência caminharam em outra direção, no sentido não mais de compreender a disfunção como um desequilíbrio estrutural entre a sua dimensão orgânica, a mecânica instintual e a economia libidinal. Esse desequilíbrio passou a ser ainda mais investido, em termos de desenvolvimento da bioquímica do organismo e da produção de psicofármacos que atuam com a finalidade de apreender os fluxos de prazer que circulam pelo corpo e dos afetos produzidos nos encontros com outros corpos, mediante a codificação de um sujeito que passou a ser o cérebro.

Foram décadas de desenvolvimento da psiquiatria e de uma ciência jurídica que aprendeu a prometer ao sujeito de direitos uma inclusão, pautada no isolamento das instituições asilares, de maneira a garantir os resultados laboratoriais e clínicos obtidos nesse terreno

de exceção. Tais resultados garantiram toda sorte de experimento sobre o corpo alheio do louco, dos alcoólatras, dos drogados, dentre outros delinquentes ou incorrigíveis – de eletrochoques à castração química, passando pela experimentação de drogas e de fármacos, os quais, gradativamente, ganharam terreno no mercado, com as indústrias farmacêuticas e, posteriormente, em grandes oligopólios econômicos. Graças à exceção, à custa de vidas não qualificadas, como as de Jouy, chegou-se à propositura de dispositivos psiquiátricos de inclusão, também chamados de medicalização da existência, acompanhados de uma proposta de regulação da vida integralmente biológica e de seu controle propriamente molecular, para usar uma expressão de Deleuze (1987).

Diante de um sujeito cerebral (ORTEGA, 2003), as disfunções podem ser mapeadas e tratadas farmacologicamente, reconfigurando não somente a vida orgânica, como também a mecânica instintual e a economia libidinal, a ponto de transformar a vida em algo virtualmente administrável, qualificada como produtiva e potencializada para o empoderamento neoliberal. Para isso, além do poder ilimitado de correção atribuído aos psicofármacos, todo um conjunto de técnicas psiquiátricas e psicológicas foram mobilizadas para o tratamento clínico-terapêutico, com vistas, se não a reduzir tudo ao domínio dos saberes médicos ou das ciências *psi*, pautados no mapeamento neurocientífico, ao menos a acompanhar particularmente cada dinâmica instintual e libidinal, no sentido de torná-la resiliente, capaz de suportar os desafios de uma máquina-competência e da alta produtividade exigida pelo corpo. Não se trata apenas de incluir, através dessas tecnologias, personagens como Charles Jouy, corrigir o seu retardo e tornar seu corpo-máquina produtivo como

qualquer outro, nessa configuração neoliberal da biopolítica, porém, numa alteridade reversa, de fazer como se todos se sentissem em dívida e com déficits, para que o superassem pela abjeção de se tornarem como ele, excluídos, marginalizados.

Aliás, juntamente com a resiliência que combateria, em cada um, os seus pequenos déficits vistos como grandes monstruosidades ou barreiras, mesmo para a sua progressão pessoal e econômica, outras tecnologias de confissão e de cura se processariam, restabelecendo a sombra daquele desequilíbrio pelas palavras de ordem e terapias motivacionais que auxiliam a gerenciá-los e, principalmente, a evitá-los. O corpo o qual se depreende daqui, reduzido a um gerente principal o cérebro, agora parece ser não mais o do retardo em razão da disfunção criada entre o orgânico, o instintual e o libidinal, mas o do carente de vida comum, já que, maquinado pelo *socius*, perde completamente sua potencialidade social, para se totalizar nesse gerenciamento individualizado, restrito a um organismo comandado pelo cérebro, uma máquina sem vida, salvo pelos impulsos dos psicofármacos que ainda a fazem pulsar.

É nesse campo farmacopolítico que o ingovernável produzido desse desequilíbrio passa a ser cercado e conduzido por medicamentos que dopam, para incluir, docilizam, para pastorear e para tornar essa vida em sobressaltos o último reduto de alguma resistência. Preciado (2018) cogita que não seríamos mais humanos, uma vez que nosso organismo já ultrapassou qualquer barreira ante os agrotóxicos, os anticoncepcionais, os hormônios consumidos por décadas, restando apenas os excessos dessas forças ingovernáveis que nos fazem viver e, por vezes, por artifícios que nos fazem habitar a margem dessa existência imunizada, incomum, como última fronteira de qualquer

resistência e, assim que escavada, pronta para ser caçada, incluída no sentido desse dispositivo de subjetivação.

Sob esse aspecto, talvez, esse dispositivo assuma sua face mais aguda, a qual se associa a uma racionalidade segregacionista ou racista, nos termos anteriormente mencionados, pois não admite o que excede, tampouco desequilibra com força superior àquela de sua captura. que, ainda com alguma flexibilidade ou com vistas a aprimorar o capital humano, não penetre nesse limiar da inclusão. Tudo que lhe escapa parece alimentar uma reatividade violenta e o sentimento de ódio, que frequentemente funcionam como uma válvula de escape ou de descarga das energias de prazer não satisfeitas no consumo. Por sua vez, esse mecanismo subjetivo clama para que funcione com descargas programadas por um gregarismo em prol do que o faz sentir-se incluído, que, por vezes, beira a subserviência cega às instituições religiosas, partidárias, filantrópicas ou qualquer uma capaz de suprir uma vida comum vazia, em busca de um regime de verdade que a salve, em vida, de toda ameaça que perturbe esse recanto idílico.

Procura-se, dessa forma, por um lado, a quem se possa chamar de irmão, amigo, companheiro, patriota, cidadão de bem, para compensar o esfacelamento do tecido social e o empobrecimento afetivo provocado pela totalização individualizante, por vezes narcísica, produzida pela existência neoliberal em circulação. Por outro, a partir dessa imersão em um corpo social sem vida comum e imune aos efeitos da comunhão vital, almeja-se eleger os inimigos a quem combater, violentar e exercer uma autoridade supostamente legitimada por práticas racistas e de exclusão, contra quem está fora desse seu círculo e o ameace, no que concerne ao despertar de seus

devires minoritários. Afinal, são eles ou eu a terem a vida exposta ao risco da morte, sem proteção ou cuidado da governamentalidade privatista estatal!

Esse parece ser o jogo no qual o prazer circula e se converte em ódio contra todo desequilíbrio decorrente da diferença da diferença – sua ou de outrem – e de um ódio cujo extravasamento se converte em prazer, na violência contra o que lhe parece estranho, porém, é-lhe muito familiar. De fato, ele suscita uma face obscura desse modo de ser, desestabiliza-o e incita sua ingovernamentalidade, muitas vezes mobilizada por esses coletivos e formas de governamentalidade populistas, emulando o povo para essa economia afetiva, canalizando para aí sua revolta, sua subjetivação clandestina e, eventualmente, criativa. Eis o quarto aspecto que os dispositivos de inclusão operam, minando as resistências encetadas pelas forças que congreguem esse ingovernável comum, que venha a fazer pulsar o corpo social e interpelar sua racionalidade governamental premida pelo cálculo econômico e pela racionalidade gerencial. Ao tornar ilimitada a democracia, esse ingovernável que confronta os lugares majoritários dos poderes e o desagrega, em virtude dos devires minoritários que produz com as diferenças comuns que faz circular, necessita ser tornado inteligível, capturado e neutralizado, compondo esses três aspectos os que compreendem os dispositivos de inclusão, sobretudo numa esfera micropolítica.

Nesse caso, não se trata apenas de criar um corpo orgânico ou utópico contra o corpo heteretópico[18] que se pronuncia, mas também

---

[18] As hetorotopias são expressas pelos "[...] indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida" em uma dada sociedade." (FOUCAULT, 2019, p. 22).

de criar uma máquina-cérebro sem corpo vivo, só com pele, sem vida comum, somente com corpo social ou corpo-espécie, para recobri-lo biopoliticamente. A inclusão seria assim, como um dispositivo, a aderência a essa pele sem corpo pulsante e esse *socius* sem vida comum, despolitizando essa última e despotencializando a primeira, para que qualquer anomia seja evitada, antes que remediada.

Acontece que o corpo é heterotópico em espaços determinados, resultando em movimentos, do mesmo modo que a sua reunião em um *corpo comum* ocorre em redes e ocasionalmente, sem precisar quando e onde, residindo aí a temível força do ingovernável. Por sua vez, a inclusão como um dispositivo funciona como uma maneira de dirigi-la para o que pode ser normatizado em termos de corpo individual ou regulado enquanto corpo social, movendo-se conforme esse jogo de governamentalização e resistência, não o fixando e facultando-lhe maior liberdade, desde que esta não se torne ilimitada como a democracia, se ajuste à razão governamental do estado e, principalmente, à racionalidade econômica.

O problema é que os dispositivos de inclusão, os quais produziram esse maquinismo, quando convertidos em subjetivação, procuram neutralizar qualquer possibilidade de rebeldia, enquanto suas tecnologias atuam como artes de guerra, no sentido de bloquear qualquer saída da norma e de perseguição do desvio, exigindo de todos os corpos que os encarnam ou não um funcionamento normal, uma funcionalidade que traz para cada um maior ou menor sobrecarga. A exigência constante que pressupõem tais dispositivos é a de que cada máquina-competente supere os déficits e cada corpo individualizado ensaie pagar uma dívida infinita, para continuar existindo, gerando um paradoxo persistente: quanto mais se deseja a

inclusão, mais se sente fora, como um sentimento de que ainda não se fez o suficiente e, mesmo que se faça, a disseminação de uma sensação de que nada o será, para se sentir incluído, ser reconhecido socialmente e aceito, independentemente da diferença que cada qual encarna em si mesmo, em seu corpo.

Por sua vez, esse cálculo medido pela racionalidade econômica sempre aumenta a dívida, visto que se trata de uma sensação que se realiza na atuação do sujeito econômico e no consumo, possuindo um resultado real de endividamento nesse campo, num descontrole entre a renda obtida e o gasto efetuado para que o desejo se realize e a existência se afirme, com a prosperidade provisoriamente obtida. Isso ocorre em grande medida, porque a racionalidade gerencial que o provoca advém de um princípio econômico da razão governamental – de não exclusão –, o qual foi produzido com as macropolíticas do neoliberalismo, capilarizando-se em dispositivos de subjetivação que a radicalizam no gerenciamento da própria existência individual, despotencializando suas singularidades e suas formas de agenciamento comuns, seus encontros e acontecimentos. Essa despotencialização da vida produz e é produzida pela despolitização dessa racionalidade, como forças de governamentalidade complementares que criam um campo minado para qualquer força insurgente, armadilhas, enfim, para evitar qualquer resistência, por mais que continuem existindo, já que não há biopoder sem ela ou, melhor seria dizer, biopotência.

Foucault não caminha nessa direção, nem ultrapassa esse limiar, ficando somente na descrição genealógica dos dispositivos de biopoder, além de não eleger a inclusão como dispositivo – prefere analisar a sexualidade, cartografando a zona obscura da erótica grega

comparativamente à emergência dos códigos matrimoniais cristãos e da *sciencia sexualis*, conforme mencionado anteriormente. Não obstante essa cartografia da economia do prazer seja importante para compreender a potencialização e a politização da inclusão como dispositivo, ela não foi desenvolvida pelo filósofo francês para abordar esse tema, sobretudo quando ela deriva de uma forma de acolhimento na relação com o outro e de uma outra forma de vida comum, advinda de um círculo afetivo, resultante de encontros de corpos, que escapa a essa racionalidade governamental e à subjetivação neoliberal, mesmo em vista de sua variedade e diversidade.

É essa ingovernabilidade que interessa destacar aqui, nem tanto para demonstrar, como Chamayou (2020), uma face que coloca em xeque as artes liberais de governo e, portanto, a própria biopolítica da população, mas para focá-la no âmbito de lutas transversais, locais, que se manifesta na micropolítica anteriormente desenhada e nela se apresenta de forma a desarticular os dispositivos de inclusão, em diversas instituições, dentre elas, na escola. Para isso, é necessário caracterizar qual é esse terreno, por meio de cartografias, da criação de tecnologias e de outros modos de subjetivação, os quais, estrategicamente, dão relevo às formas de vida comum que a compreendem e que se insurgem contra a racionalidade governamental da qual derivam.

É preciso ainda definir os horizontes históricos nos quais tais dispositivos emergem, para sustentar e ser sustentado por políticas sociais denominadas inclusivas, enfeixando um conjunto de práticas em torno das quais um passado sedimentado e relações de dominação ou de poder estratificadas são trazidas à baila, como uma espécie de acerto de contas com as chamadas artes liberais de governo, por vezes

pelo que não foram, se omitiram ou empreenderam como um braço que atua na periferia desde ou, melhor seria dizer, para perpetuar o sistema nervoso do centro do capitalismo. É o que ocorre nos casos latino-americanos e, particularmente, no brasileiro, conforme veremos no próximo capítulo, onde elaboraremos um diagrama desses dispositivos de inclusão e dos embates que o constituem.

CAPÍTULO 3

A inclusão educacional no Brasil entre fluxo e refluxos: do governo biopolítico das diferenças à sua tendência tanatopolítica

Nos países da América Latina, desde a segunda metade dos anos 1960 até meados de 1980, as políticas econômicas neoliberais concorreram com apelos nacionais desenvolvimentistas, quando não foram laboratórios do que Chamayou (2020) denominou *teorias liberais autoritárias*. Nesses países, observou-se especialmente a presença de um Estado forte, em termos do combate e repressão militar aos movimentos de camponeses, trabalhadores e estudantes, advindos da sociedade civil organizada na década anterior – com apoio de setores da Igreja Católica, de Sindicatos e Partidos Políticos, num espectro ideológico mais próximo ao marxismo. Identificados como a principal ameaça de ingovernabilidade, frente à ascensão do que chamava de comunismo, em plena Guerra Fria, tais movimentos sociais traziam demandas que colocariam em xeque uma economia agrária pautada no latifúndio, uma industrialização estrategicamente marcada pela produção de bens de consumo e no incremento de um setor terciário para satisfazer o crescente mercado interno.

A essa política econômica desenvolvimentista se mescla o investimento estatal nos setores estratégicos da economia – energia, construção naval e aeroviária e petróleo –, ao mesmo tempo que toda

sua regulação econômica se perfaz em respeito a marcos internacionais do livre comércio, com fomentação de uma liberdade de mercado interno e um protecionismo industrial, para alimentá-lo. Esse modelo político-econômico, adotado até a abertura democrática, teve as políticas sociais retraídas ainda mais, durante o período, e a cogitação de qualquer inclusão social servia como parte de um discurso assistencialista, alimentado por muitas instituições que dele se beneficiaram financeiramente, utilizados para reforçar traços de uma governamentalidade estatal paternalista – ou melhor seria denominá-la oligárquica.

Desde o chamado Estado Novo (1937-1945), fez pare de nossa formação cultural certa cultura colonizada e paternalista, na qual o povo vê o Estado como um benfeitor que concede aos mais pobres, os quais aprendem que, se não se resignam ante o oferecido e se rebelam, são punidos pela força policial. Isto, como se já não bastasse o castigo de viver à margem de qualquer governamentalidade biopolítica da população, como povo desqualificado e sem qualquer mecanismo de segurança, compensatório ou não. Não se pretende escavar arqueologicamente essa cultura e suas práticas, deixando essa tarefa para outra pesquisa, mas, seguramente, se encontraria no próprio processo de colonização, no extermínio e na catequização dos povos originários, que aqui residiam, os traços dessa cultura paternalista que fora imposta a ferro e fogo, a despeito do que também ocorreu com a colonização espanhola, na América Latina. Na particularidade desses traços, porém, se vislumbraria, na construção da soberania brasileira um passado escravagista no qual os povos africanos foram capturados e trazidos ao país para o trabalho agrícola nos grandes latifúndios de cana-de-açúcar e, posteriormente, de cacau

e de café, as marcas profundas para nossa formação cultural. Nelas se reiterariam mais do que um paternalismo próprio de uma sociedade que se erigiu, na passagem do Império para a República, numa forma bastante particular de oligarquia e numa segregação marcada por um racismo, quase sempre dissimulado em face do que se classificou como miscigenação racial.

Se esse registro cultural foi feito a fórceps de um modelo colonizador e, disfarçadamente, racista do ponto de vista étnico, ao qual o racismo de Estado, anteriormente destacado, somente o abarcou para justificar a racionalidade governamental adotada – sem combatê-lo pelas artes liberais –, com os movimentos migratórios europeus e orientais de meados do século XX, essa diversidade cultural apenas se aprofundou ainda mais. É possível verificar, nesse contexto histórico, a demarcação ainda mais intensa do que denominamos anteriormente, com Foucault (2007), *guerra de raças*, no âmbito dessa cultura e, portanto, instaurado em micropoderes cujas práticas se distribuem pelas artes liberais e nas instituições, ao esquadrinhar eugenicamente um cuidado com eventuais misturas, por parte da racionalidade governamental estatal, como também organizar a população em função de sua posição econômica, tradição política ou, mesmo, condição racial, introduzindo esses marcados nos cálculos do biopoder e do *corpo comum* que os encarnam.

A literatura do período é bastante pródiga, conforme demonstrado por Figueiredo (1991), Roberto Schwarz (1977) e Roberto da Matta (1985), em personagens que encarnam essa distribuição, perfazem esses cálculos, evidenciando, de um lado, a replicação de uma hierarquia social alicerçada na casa grande e na senzala, e, de outro, a construção de uma racionalidade astuciosa que,

subjetivamente, escaparia à letalidade dessa governamentalização estatal nela assentada, mas sem insurgir-se contra ela, pactuando com ela uma formação econômica submissa e partilhando pequenos benefícios, em troca de maior arrefecimento para a luta e para atuações políticas decisivas nesse terreno. Não vem ao caso retomar genealogicamente esses processos de subjetivação, parcialmente desenvolvidos em outra ocasião, tampouco retomar os precedentes de uma formação cultural que conduziu e foi conduzida pela governamentalização estatal brasileira, todavia, é oportuno compreender que esses aspectos agenciam parte das políticas sociais voltadas ao governo biopolítico da população, assim como a luta por direitos civis, por parte de certos movimentos sociais, como os afrodescendentes, os feministas, os das comunidades de pessoas com deficiência, muitas vezes articulados aos decorrentes das lutas de classes. Tais políticas, cujo epicentro foi maio de 1969, as quais se espalharam por todo mundo e, embora tenham sua consonância também no Brasil, foram retraídas em razão da Ditatura Civil Militar, ganhando mais visibilidade e força com a Abertura Democrática, a partir de 1985.

Se, por um lado, essa retração das políticas sociais fez com que, em termos de governamentalidade estatal, países como o Brasil deixassem de ter um acúmulo de serviços que protegesse a população e incluísse aqueles que estivessem fora do cálculo do biopoder, compensando as desigualdades históricas e aprimorando sua formação cultural – ainda que na condição de dependência –, por outro, produziu uma demanda sufocada pela política econômica adotada. Por sua vez, esse jogo de demanda por políticas sociais e sua retração, em face das exigências da economia internacional e da

inserção brasileira nessa economia de cunho neoliberal, pavimenta o caminho para o neoliberalismo à brasileira, construído em pouco mais de duas décadas de reabertura democrática.

O problema enfrentado nesse jogo foi – e continua sendo – de uma profunda escassez de políticas públicas destinadas à população governável, salvo de sistemas de saúde, de educação e de seguridade e assistência social de qualidade duvidosa, para uma alta demanda. Como consequência, houve um aumento significativo da pobreza e da desigualdade social, medidas por índices de desenvolvimento humano, de renda *per capita*, dentre outros, revelando uma radicalização das injustiças sociais durante o período da Ditatura Civil Militar brasileira e um fracasso, do ponto de vista das políticas sociais, de sua política econômica nacional-desenvolvimentista.

Foi em função da Assembleia Nacional Constituinte e da elaboração da Constituição de 1988 que vários desses movimentos sociais se mobilizaram, aparecendo na cena pública, desde então, para empreender uma governamentalidade ascendente em busca de direitos civis e de reconhecimento social para um povo até então excluído da biopolítica da população, com vistas à sua inclusão como sujeito de direitos, embora dentro dos princípios de uma racionalidade econômica como a apresentada no capítulo anterior. Nesse sentido, esse *corpo comum* se organizou em torno de suas respectivas identidades étnico-racial, de gênero e de orientação sexual, de deficiência, almejando esse processo de inclusão jurídica, desencadeando desde a promulgação da chamada Constituição Cidadã uma série de lutas, para que esses direitos gerais fossem garantidos em regulamentações específicas, como ocorre no caso das políticas de inclusão educacional.

Nesse campo, observaram-se conquistas importantes, no que tange ao direito de as pessoas com deficiência se matricularem nas escolas regulares, na Educação Básica, assim como toda a política de cotas e de acesso dos afrodescendentes, dos povos quilombolas e, gradativamente, indígenas, dos estudantes de escolas públicas e em condição de vulnerabilidade socioeconômica ao ensino superior. Talvez não fique tão claro o motivo de terem sido essas diferenças objetos de governo, e não outras, como as relacionadas às questões de gênero, de orientação sexual ou, mesmo, as que congregam o corpo comum do povo, com seus atravessamentos e agenciamentos. Mais do que isso, acerca de quais são as consequências tanatopolíticas para aqueles que fiquem de fora desse governo, sobretudo num momento de refluxo das conquistas jurídicas, empreendido por um certo populismo autoritário que joga com as forças ingovernáveis desse povo, a fim de imprimir mais exclusão e violência contra algumas dessas diferenças que congregam, em detrimento de um tratamento mais ameno com outras, com as quais vislumbram maior familiaridade ou menos ameaça ao modo de ser majoritário. Neste terceiro capítulo da primeira parte do livro, pretende-se compreender melhor as modulações desse governo das diferenças em que se apoiaram as políticas de inclusão educacional, no Brasil, entendendo seus fluxos e as consequências de seus refluxos.

Dentre os documentos que a promoveram, elege-se aqui a análise do Plano Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (PNEEPEI), publicado em 2008, como um marco importante para esse propósito, bem como o paradigma no qual se apoia e os efeitos obtidos com sua consecução, até 2016, quando uma série de refluxos aparecem, até o Decreto Presidencial nº

10.502/2020, o qual, embora suspenso por determinação judicial, procurou retornar a existência de escolas e classes especiais, com apoio de algumas comunidades. Interessa a essa discussão entender o que estaria em jogo e que impediria a emergência de outro paradigma de inclusão, baseado menos na genealogia da anormalidade, mais numa oitiva do que demanda o corpo comum com suas diferenças, enquanto uma estratégia de governamentalidade emergente das lutas desses movimentos.

Para compreendê-los em um recorte genealógico, optou-se por retroceder a alguns aspectos da governamentalização estatal brasileira, assim como as demandas por seu vetor ascendente de governamentalidade foram se dando com a governamentalização estatal republicada, em articulação com a instituição escolar, no sentido de cartografar algumas linhas das forças ingovernáveis de seus atores. Assim, pretende-se esquematizar uma resposta sobre o porquê de determinadas diferenças serem privilegiadas, enquanto outras deixadas à própria sorte, além dos efeitos disso no âmbito dessa micropolítica que, pouco a pouco, foi-se privatizando.

3.1 Por uma breve genealogia do corpo comum em suas diferenças na educação escolar brasileira: ensaiando uma hipótese

Com o desenvolvimento da psiquiatria, no século XIX, a infância foi descoberta como a possibilidade de evitar determinados distúrbios, uma etapa da vida para prevenir certas anormalidades ou, ainda, diagnosticar um estado de anormalidade, hereditário, que acompanha determinadas formas de existência, desde o nascimento. Dessa maneira, produziu-se, com o registro dos desvios desses corpos

que convivem com déficits corrigíveis ou não por tecnologias específicas, certo estigma e, com ele, toda uma ontologia do desvio, por assim dizer. Ao invés de essa ontologia corrigir certa deficiência ontológica, isto é, do ser menos imputado por toda forma de racismo, ela o reitera, pois se apoia em saberes, para que se possa exercer determinados tipos de poderes e esquadriar os desvios por deficiência e, posteriormente, condição racial, de gênero, de orientação sexual, dentre outros.

O estigma que primeiro recaiu sobre a anormalidade implicou uma anátomo-política do corpo e, consequentemente, uma espécie de racismo étnico, porque, a partir dele, foi possível a produção de teorias de degeneração e de dogmas raciais. De acordo com Foucault (2010, p. 277),

> [o] racismo que nasce da psiquiatria dessa época é o racismo contra o anormal, o racismo contra indivíduos que sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, podem transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que trazem em si, ou antes, do não normal que trazem em si. É um racismo que nem tanto terá a proteção de um grupo contra outro, quanto a detecção, no interior mesmo de um grupo, de todos os que poderão ser efetivamente portadores de perigo. Racismo interno, racismo que possibilita filtrar todos os indivíduos no interior de uma sociedade. Claro, entre racismo e o racismo tradicional, que era essencialmente, no Ocidente, o racismo antissemita, houve logo toda uma série de interferências, mas sem que jamais tenha havido

> organização efetiva muito coerente dessas duas formas de racismo antes do nazismo precisamente.

Se, em países como o Brasil, não foi propriamente o antissemitismo que grassou, mas um racismo, o qual, conforme demonstrado anteriormente, se incrustou na formação da população brasileira como uma aversão aos povos indígenas e aos negros, marcada por teorias de degeneração e por práticas (da psiquiatria à antropologia) que designaram certa inferioridade biológica a tais etnias ou às suas misturas, certa incorrigibilidade em suas condutas e certa devassidão sexual no modo de ser. Ao refazer esse percurso, genealogicamente, verifica-se que as técnicas antropológicas que medeiam os órgãos e os ossos cranianos, para demonstrar a superioridade do tipo caucasiano sobre os demais, em meados do século XX, foram análogas àquelas utilizadas pela psiquiatria do século XIX, descritas por Foucault (2010), para relatar casos paradigmáticos como o de Charles Jouy[19], dentre outros de sua casuística, os quais representam perigo.

---

[19] Esse personagem foi descrito pelo filósofo francês, nos termos apresentados anteriormente, como alguém cuja debilidade foi incapaz de frear seus impulsos sexuais e impedir de abusar de uma garota, em uma aldeia francesa. Levado à justiça pelo crime, a psiquiatria intercedeu a seu favor, em razão de suas medidas físicas e de seus órgãos não estarem dentro da média normal, incluindo seus genitais, assim como o seu desenvolvimento intelectual estar aquém e não controlar seus ímpetos, sendo considerado alguém que, desde sua infância, era anormal, idiota, não podendo a ele ser imputada culpa alguma, mas podendo ser recomendado o seu internamento numa instituição asilar, dado que poderia colocar em risco a comunidade. É curioso que Jouy poderia ser codificado pelo conhecimento anátomo-funcional da época e seu mecanismo instintual poderia até ser conhecido pela psiquiatria, diagnosticando o seu retardo conjuntamente com a sua docilidade, mas a sua sexualidade jamais fora decifrada, talvez porque implicasse mesmo uma

Foram ameaças como essa que o estado da anormalidade e seu estigma trouxeram, por vezes, gerando uma situação de anomia, que, no caso brasileiro, é interpretada por sua constituição étnico-racial transformada em questão, no final do século XIX, impulsionada a partir da segunda década do século XX e, posteriormente, diagnosticada como uma espécie de racismo estrutural contra os afrodescendentes.

Se, no final do século XIX, as condições estruturais da raça e de sua miscigenação, juntamente com nosso clima e condições geográficas, eram consideradas impeditivos para o desenvolvimento social brasileiro e a instauração de um Estado Moderno, em meados do século XX, o que se verifica são as primeiras movimentações eugênicas nas grandes cidades, particularmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Alguns médicos, como Renato Kehl, fundam associações eugênicas, prescrevendo uma série de medidas médico-sociais e de higiene, que visam a conter a miscigenação racial, a devassidão sexual por ela representada como signo de um desgoverno do povo a ser regulado por uma série de proibições legais e de normas que passariam a reger esse governo biopolítico da população.

Desses movimentos eugênicos e de higienização social fizeram parte alguns dos principais protagonistas da Escola Nova, no Brasil, como Fernando de Azevedo, o qual adota essas medidas como parte dos ensinamentos curriculares e das funções educacionais brasileiras, dado o seu teor científico e a sua capacidade de fomentar uma tendência geral de embranquecimento de nossa população. Propõe, para tal, uma educação do corpo (PAGNI, 1994), centrada em um

---

caixa preta, ingovernável como qualquer outra, posta em xeque pelo perigo de sua impulsividade sem freios.

governo da infância em que os seus corpos, uma vez normalizados pelo ensino, os tornam úteis e produtivos, além da docilização habitual. Aqueles corpos desviantes das normas e incorrigíveis, embora postulasse uma escola comum para todos, seriam excluídos e destinados a outras instituições de correção e, por vezes até, de segregação social.

Se esse projeto se corporifica no movimento pela renovação educacional, no Brasil, durante os anos 1930, é porque encarna essas medidas de higienização, correção e normalização da existência das infâncias, utilizando padrões científicos para essa educação e uma homogeneização curricular até os 15 anos, para que, posteriormente, se diferencie no nível ginasial e colegial, formando as elites no ensino superior, para então formar as massas. Dessa formação moderna, os corpos das infâncias negras não estão, em princípio, excluídos – até porque algumas crianças adentram à escola pública e seguem o curso de seus estudos; porém, essa parece ser a pouca presença dessas infâncias a exceção que justifica a regra, porque, com uma população em formação, nos grandes centros, a maioria dos negros e mestiços reside em sua periferia ou nos cortiços do centro. São mão de obra barata para pequenos serviços, vendo o que restou de suas religiões de matriz africana, atividades como seus jogos, a exemplo da capoeira e rodas de samba, serem criminalizados.

São práticas fora da lei, porque reúnem a malandragem, os favelados e todos aqueles resultantes das misturas raciais, resultantes da relação sexual sem os códigos pastorais ou mesmo a regulamentação médica, sem a cultura erudita aprendida nas escolas e que supõe certo acesso à civilização, num país periférico como o Brasil. Sem contar a causa desse estigma: as insurreições, como as do

vintém ou a revolta da vacina, de meados do século XX, produzindo o que sociólogos, como Fernando de Azevedo, começassem a denominar anomia, seguindo a sociologia durkheimiana. Ou seja, é como se o corpo-espécie não regulamentado pelas chamadas Ciências do Social e pelos agenciamentos estatais ou, simplesmente, o povo representasse um perigo maior do que os corpos singulares passíveis de ser normalizados pelos dispositivos disciplinares e, quando isso não fosse possível, viravam caso de polícia. É o caos representado por esse povo, cuja maioria de negros e mestiços poderia significar o perigo na codificação daquelas ciências e das formas de governamentalidade estatal que amedrontava os nossos colonizadores, os imigrantes europeus, sentindo a ameaça à sua forma de dominação, por um lado, e se detendo como uma elite dirigente, por outro, a implementar modos de assegurar a igualdade, regulamentar essas vidas tão dispersas e ofertar serviços públicos mínimos que lhes assegurassem a sobrevivência.

Se a regulamentação da vida dos negros se dá dessa maneira, na Escola Nova, as artes de governo empreendidas pelos seus principais pioneiros, no Brasil, não deixam de também demarcá-la por uma proposta de coeducação, isto é, de uma educação que incluísse também o gênero feminino, no acesso ao ensino público, porém, administrado pelas características anátomo-fisiológicas do corpo da mulher, concedendo-lhe um ensino próprio, em separado do currículo e da escola para o gênero masculino. O mesmo se observa ainda nesse mesmo contexto, em relação aos anormais ou aos débeis, os quais deveriam ser separados em escolas distintas, enquanto as escolas voltadas aos indivíduos normais deveriam ser distribuídas em

turmas, conforme os testes de inteligência administrados pela psicologia nascente e aplicados pelos especialistas.

Nessa perspectiva, as artes de governo empreendidas na escola renovada brasileira, não obstante os dispositivos disciplinares utilizados, se apoiavam numa normalização, distribuindo as diferenças étnico-raciais, de gênero e de (des)funcionalidade por escalas supostamente científicas, gerenciando-as de forma hierárquica e, quase sempre, marcada por uma escala hierárquica em que, universalmente, os signos do branco, do masculino e do normal ocupavam o topo das condições, para que a elite se formasse, enquanto os demais se distribuiriam por um governo biopolítico da população.

Esse foi o modelo de escola republicana que, desde os anos 1930, se instaurou nos círculos intelectuais brasileiros e, posteriormente, foi se implementando, com o atraso de algumas décadas, garantindo o acesso de certos setores da população com essa barreira para a permanência do povo, assim como outros serviços de saúde e de assistência social, outras políticas públicas, as quais fizeram da desigualdade uma característica da governamentalização estatal brasileira. Embora o debate sobre a questão racial tivesse encontrado teses que apontavam para o embranquecimento da população brasileira, caso se desenvolvesse um controle estatal dos casamentos, das medidas de higiene e da educação, também servia para assinalar que a miscigenação era parte constitutiva de nossa formação cultural, uma particularidade nossa com a qual a cultura brasileira teria de se

defrontar, aproveitando certa potencialidade e positividade dessa condição, como a feita por Gilberto Freyre (1987).[20]

Nesse embate entre a negatividade e a positividade das misturas raciais, sem dúvida, esta última tenta integrar a um mesmo desenvolvimento civilizatório e, portanto, universal, a etnia africana e a miscigenação racial ocorrida no Brasil. Não raro, Freyre (1987) argumenta o quanto a ausência de desenvolvimento econômico e de modernização ocorre, não pela presença dessa mistura e da etnia africana, mas por outras variáveis que congregaram a nossa formação social, como o clima e uma hierarquização oligárquica a ser superada. Advoga, ainda, o quanto a cultura africana se incorporou à nossa, mais por práticas e rituais do que pelo agenciamento estatal ou religioso, refutando os determinismos biológicos que poderiam reintroduzir uma hierarquia. Reconhece haver, assim, certa disponibilidade do negro à civilização, mostrando a utilidade de seus corpos e de sua força de trabalho, recusando também a antiga

[20] Afirma o autor: "[a] verdade é que no Brasil, ao contrário do que se observa em outros países da América e da África de recente colonização europeia, a cultura primitiva – tanto a ameríndia quanto a africana – não se vem isolando em bolões duros, secos, indigestos, inassimiláveis ao sistema social do europeu. Muito menos estratificando-se em arcaísmos e curiosidades etnográficas. Faz-se sentir a presença viva, útil, ativa, e não apenas pitoresca, de elementos com atuação criadora no desenvolvimento nacional. Nem as relações sociais entre as duas raças, a conquistadora e a indígena, aguçaram-se nunca na antipatia ou no ódio cujo ranger, de tão adstringente, chega-nos aos ouvidos de todos os países de colonização anglo-saxônica e protestante. Suavizou-se aqui o óleo lúbrico da profunda miscigenação, quer a livre e danada, quer a regular e cristã sob a bênção dos padres e pelo incitamento da Igreja e do Estado." (FREYRE, 1987, p. 160).

domesticação escravocrata, assim como o estigma de sua ociosidade e malevolência, associada ao seu ímpeto sexual.[21]

Para Freyre (1987), ainda, essa volúpia teria sido muito mais um vício da educação em circulação na Casa Grande e na Senzala, que deveria ser combatido, desde a tenra idade, do que um problema do clima:

> [t]anto o excesso de mimo de mulher na criação dos meninos e até dos mulatinhos, como o extremo oposto – a liberdade para os meninos brancos cedo vadiarem com os moleques safados na bagaceira, deflorarem negrinhas, emprenharem escravas, abusarem de animais – constituíram vícios de educação, talvez, inseparáveis do regime de economia escravocrata, dentro do qual se formou o Brasil. Vícios de educação que explicam melhor do que o clima, e incomparavelmente melhor que os duvidosos efeitos de miscigenação sobre o sistema sexual do mestiço, a precoce iniciação do menino brasileiro na vida erótica. (FREYRE, 1987, p. 375).

Esses vícios, uma vez explicados pela antropologia cultural, poderiam auxiliar-nos a combatê-los, por meio de uma educação da infância. No âmbito da proposta cientificista da Escola Nova, aliam-

[21] A essa ameaça, argumenta ele, "[n]ada nos autoriza a concluir ter sido o negro quem trouxe ao Brasil a pegajenta luxúria em que nos sentimos todos prender, mal atingida a adolescência. A precoce voluptuosidade, a fome de mulher que aos treze ou quatorze anos faz de todo brasileiro um don-juan não vem do contágio ou do sangue da 'raça inferior' mas do sistema econômico e social de nossa formação; e um pouco, talvez, do clima; do ar mole, grosso, morno, que cedo nos parece predispor aos chamegos do amor e ao mesmo tempo nos afastar de todo esforço persistente." (FREYRE, 1987, p. 320).

se a psiquiatria e a antropologia cultural, para, se não reiterar uma inferioridade dos negros e os limites estruturais de nossa miscigenação racial, ao menos combater esses vícios advindos de uma educação pregressa, em nome de certa integração cordial e civilizatória, sem violências. Essa foi uma outra face dos dispositivos criados pela Escola Nova, para compor o governo das infâncias, reiterando uma correção dos desvios e um combate na idade certa, a fim de que os negros e a miscigenação não continuassem a colocar o desenvolvimento econômico e a modernização em risco: correção biológica sem embranquecer o corpo, correção de uma mecânica instintual destinada ao ócio dos meninos para otimizar seus corpos ao trabalho e correção da ingovernável volúpia sexual recoberta pelas peles negras, tornando-a equilibrada, contida, regulamentada pela Igreja e pelo Estado.

O acesso desse povo ao aparelho escolar representaria essa possibilidade de docilização num projeto de escolarização propositalmente ambíguo, para objetivar um processo cultural de embranquecimento, em vez de corpo, de alma, em naturalização ocorrida por um corpo orgânico que o equipara aos outros corpos com órgãos, objetos da biologia. Trata-se da neutralização de uma cultura ancestral e de uma vida pulsante, cujas relações amorosas extrapolam os códigos do poder pastoral e do poder disciplinar. Essas formulações remetem-nos inclusive a outro estilo de existência e filosofias africanas que somente mais recentemente começaram a ser estudadas, em nosso país, implicando inclusive um modo outro de pensar, o qual rompe os paradigmas ocidentais e eurocêntricos da nossa educação filosófica.

A Escola Nova que eugeniza é a mesma que neutraliza, estabelecendo uma dominação que extrapola e ignora os jogos de poder, integrando as infâncias negras, para, em troca, exigir uma existência normalizada, concebida segundo os critérios do colonizador e de seus devires majoritários. "Neutralize seus devires minoritários, seu devir negro e seja como um de nós, de alma branca, ainda que o signo de sua diferença esteja na pele! Dobre-se ao racismo étnico e embranqueça, mesclando-se aos corpos brancos, mas sem contagiá-lo com sua cultura ancestral nem com sua economia do prazer, embora isso já tenha ocorrido em nossa formação cultural."

Por conseguinte, como fazer para eliminar o mal, cuidando das infâncias sem discriminá-las por uma arte de governo e por tecnologias pedagógicas cuja isenção e objetividade seriam capazes de tal propósito, tornar universal o que é singular, ver o adulto racional na criança e a população nesse povo ainda não formado? Esse foi o desafio que os defensores tanto dessa tendência ao embranquecimento quanto do incremento da miscigenação parecem ter em comum, embora com propósitos tão diversos. O governo das infâncias pela educação, com o intuito de formar a população governável, estratificada em elites e populares, foi o ponto neutro desse primeiro movimento relativo à questão racial, jogando sobre a arte de governo pedagógica a responsabilidade, dentre outras, de corrigir os desvios em relação ao povo negro e seus devires convulsivos, ao estado de anomia social que produziriam.

Algo parecido se daria quanto à pretensão desse modelo de escola, com as suas artes de governo hierarquizantes, por nível de quociente de inteligência, de separar os mais dos menos inteligentes, os normais dos anormais, conferindo a esses últimos um destino para

outras instituições capazes de abrigá-los e corrigi-los. Por fim, algo semelhante ocorre também em relação à coeducação, isto é, ao direito de a mulher ter acesso à educação escolar, porém, em escolas separadas dos meninos, com o intuito de evitar a ingovernabilidade erótica dos rapazes.

A questão que se compartilha aqui, contudo, é a de que esses devires nunca se limitaram apenas às pautas identitárias, nem unificaram as lutas em torno da ascensão ao governo estatal, em busca de reconhecimento e direitos. Os devires negros, anormais, femininos e os corpos que encarnavam esses desvios, estados ou condições minoritárias e que se tornaram estigma social ou uma menos valia foram – e continuam sendo – atravessados por outros devires e signos, lutas transversais relativas aos direitos civis, provocadas por condições de vulnerabilidade socioeconômica, por acidentes ou, mesmo, por diferenças efetivas de um *corpo comum*. Embora a nossa percepção se restrinja mais às questões raciais que parecem ter constituído, até os anos 1950, a principal ameaça ao governo biopolítico da população brasileira, o corpo do anormal e da mulher também foram representados como um perigo à disfuncionalidade produtiva exigida pelo industrialismo e a certa erotização das relações entre os gêneros. Nesse período, não foi difícil constatar a rarefação do acesso à escolarização pelas crianças e adolescentes negros, a exclusão das pessoas com deficiência e certo desprezo à educação feminina, até porque uma rede pública mais bem constituída somente foi possível em boa parte dos estados da federação proximamente aos anos 1980.

Nesse sentido, a maioria das crianças e adolescentes negros ou, desde muito cedo, foram obrigados a trabalhar para sobreviver, ou se evadiram da escola, por resistir à sua normatização, ao disciplina-

mento e à violência simbólica exercida em seu interior. No caso dos anormais, quando não destinados a escolas de cegos, como a Benjamin Constant, no Rio de Janeiro, ou de surdos, espalhadas pelo eixo Sul-Sudeste, eram encaminhados a associações criadas para abrigar os deficientes intelectuais, reabilitar os deficientes físicos, enfim, constituídas à parte do sistema escolar em formação no Brasil (BUENO, 1993; MAZZOTA, 1996; JANUZZI, 2012). Gradativamente, as escolas separadas por gêneros foram se tornando escolas mistas, em meados dos anos 1960, porém, com atividades ou disciplinas do currículo sendo oferecidas separadamente, como a Educação Física, em razão da exposição corporal, e as destinadas à formação profissional, as quais acarretavam funções distintas para meninos e meninas – por exemplo, Artes Industriais para eles, Prendas Domésticas para elas.

Os poucos negros que frequentaram os bancos escolares e chegaram ao nível médio passaram por situações de violência, vivenciando na própria pele os racismos em circulação no meio social e nessa instituição, com a particularidade do acesso a uma cultura universal, em tese erudita, mas marcada por um viés colonizador e eurocêntrico. Aqueles qualificados como anormais eram barrados bem antes disso, quando não persistiam; entretanto, muitas vezes, não recebiam o reconhecimento devido, salvo pelo viés assistencialista e pelo esforço quase sempre visto como um virtuosismo, apesar de sua deficiência. O mesmo ocorria com as mulheres que tinham nos cursos normais o seu destino, sendo excluídas de quase todas as outras modalidades de ensino secundário ou eram vistas com desconfiança, quando alçavam a esse nível de ensino, já que a representação social

que delas faziam ainda era a de sua formação para o casamento, para a maternidade ou, no limite, para a docência.

Esse cenário só começa se alterar com a mobilização do movimento negro verificado no campo das artes e do teatro, a partir dos anos 1950, incrementado com as lutas pelos direitos civis dos afrodescendentes norte-americanos, nos anos 1960, que reivindicavam, numa sociedade segregacionista como a dos Estados Unidos, prática que os integrasse às instituições sociais, dentre elas as escolas, nos termos salientados por vários ativistas, como Bell Hooks (2013). Com as lutas feministas decorrentes dos movimentos de maio de 1968, a postulação de ter os mesmos direitos que os homens, do voto adquirido algumas décadas antes, às escolas e à universidade, passando pela defesa de ter condições equitativas para competir com o gênero masculino no mercado, constituiu as pautas principais dos movimentos que começaram a repercutir no Brasil, em plena Ditatura Civil Militar, sem contar as inúmeras mulheres que fizeram parte da resistência a essa última, sendo torturadas e mortas, ao longo desses anos de chumbo, juntamente com outros militantes de partidos de esquerda. Algumas décadas antes dos anos 1960, começa a haver, em outros países, como os Estados Unidos, levantes de comunidades surdas, exigindo frequentar escolas e, naquelas a elas destinadas, eleger seus diretores e reitores (SACKS, 2010), com vistas a ampliar sua representatividade, tendo efeitos semelhantes em escolas destinadas às pessoas com deficiência, no Brasil.

É inegável que a inspiração desses movimentos internacionais serviu para que, transversalmente, algumas dessas lutas ganhassem adesões, em nosso país, quase todas elas usando as instituições escolares como seus abrigos ou, melhor seria dizer, como trincheira,

mesmo sob forte vigilância dos dispositivos disciplinares, agravada pelo liberalismo autoritário empreendido pelo regime de exceção da Ditatura Militar. Isso significa perceber que, do ponto de vista institucional, as primeiras chamas dessas lutas por direitos civis emergiram não dos partidos, nem dos sindicatos, mas de organizações sociais não classistas, assim como de determinados movimentos, como o estudantil, que, contrariando a vigilância e toda a disciplina empreendida nas escolas secundárias e, com um pouco mais de liberdade, nas universidades, se apresentaram nesse cenário restritivo como focos de resistência. Nesse momento, analogamente ao que se observou até o fim da Ditatura Civil Militar e o começo do processo de Abertura Política, ainda se tentava assinalar essas lutas por diferenças, marcadas pela defesa e afirmação das identidades do afrodescendente, das mulheres e das pessoas com deficiência.

Isso não quer dizer que esses primeiros ativistas de tais movimentos que congregaram a busca ascendente a um governo biopolítico da população brasileira – por meio de lutas por reconhecimento dessas identidades inscritas em seus corpos, minimizando a menor valia de seu registro civil e exigindo direitos similares aos demais integrantes do corpo social –, passaram ilesos pelas instituições educativas e universidades. A cultura à qual deviam se sujeitar para sobreviver, juntamente com uma série de rituais nem sempre tão objetivos como os almejados pela arte de governo pedagógica, mas a que se dobravam, para alcançar o sucesso e a prosperidade escolar e, quem sabe, a mobilidade social para alguns, não só foram seu suporte, como também geraram uma série de estranhamentos. Sem o mínimo de segurança propiciada por uma biopolítica da população e por seus dispositivos, criados por um

modelo de bem-estar jamais alcançado em nosso solo, esses corpos viram seus supostos desvios serem corrigidos pela força real ou simbólica e, por uma negociação empreendida para que autopreservação ocorresse, com hábitos bastante entranhados em nossa cultura, como o jeitinho, a aparente cordialidade, a representação da mulher, dentre outros, retratados por Da Matta (1985) e Freire Costa (1994). Foram concretizados nas brechas dessa instituição, em sua heterotopia, isto é, nos contraespaços de seu ambiente, produzido por "[...] indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida." (FOUCAULT, 2019, p. 22).

Em geral, todas as instituições sociais tiveram que se relacionar com esse indivíduo e sua diferença expressa na superfície de seu corpo heterotópico. Algumas delas, concedendo a eles um lugar sagrado, como as sociedades primitivas, e a seu corpo, um móvel catalisador de mudanças; outras, como a nossa, destinando-os a ocupar um lugar específico, de reclusão, de isolamento, ou mesmo de inclusão, uma vez que a sua corporeidade diferenciada seria vista como um sinal de ameaça, de perigo, a ser vigiado, punido e controlado para proteger os demais. O corpo heterotópico desse indivíduo é signo de forças ingovernáveis, as quais, olhadas retrospectivamente, paradoxalmente, tanto ameaçam a normalidade utopicamente construída pela biopolítica da população e organizada por artes de governo em instituições, como a escola, quanto produtoras de utopias locais, que a essa última resistem, escapando à sua governamentalidade e expressa nas diferenças que encarnam. Sejam aquelas diferenças encarnadas por esses indivíduos pelos efeitos dos acidentes, como no caso das deficiências, pela condição étnico-

racial, de gênero e de sexualidade ou, mesmo, produzidas ontologicamente pela sociedade, como relativas à vulnerabilidade e à violência social, parental, dentre outras, todas elas produzem heterotopias que perturbam a utopia de uma razão governamental planificada, ao mesmo tempo que produzem utopias locais, comunitárias, as quais, por vezes, são transversais e atuam em redes.

Por sua vez, essas utopias locais decorrem do fato de esse corpo singular, em suas diferenças, estar sempre habitado de outros corpos, construído em sua relação a eles e com o mundo[22], buscando corporificar-se em tempos e espaços circunscritos, por onde transita, mostrar-se ao que veio a essa mesma comunidade na qual se movimenta, ao mesmo tempo que procurando catalisar esses devires decorrentes dessas forças aqui denominadas ingovernáveis. Neste livro, classifica-se esse corpo de comum, isto é, aquele que congrega as diferenças expressas por esses indivíduos desviantes e seus corpos heterotópicos.

No caso específico da escola, as promessas aí circulantes, provenientes de teorias pedagógicas e utopias universais, nem sempre se cumpriam. Quando se revelavam eficientes para alguma

---

[22] Ressalta Foucault: "Meu corpo está, de fato, sempre em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. Pois, é em torno dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele - e em relação a ele como em relação a um soberano - que há um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um diante, um atrás, um próximo, um longínquo. O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino. percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele que saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos." (2019, p. 14).

mobilidade social, ajustavam-se às demandas econômicas de uma racionalidade e a uma economia da prosperidade, que, ao invés de valorizar a cor da pele, as marcas de gênero e as disfuncionalidades ou deficiências expressas corporalmente, continuavam a atrair a ostensividade dos olhares, da violência ou, mesmo, de uma brutal indiferença. Dessa maneira, expuseram as forças que agenciam esses corpos, as existências minoritárias que encarnam, não em termos quantitativos, mas em virtude dos devires que mobilizaram e continuam a agenciar, deslocando a normalização excessiva, a governamentalidade instituída e a regulação biopolítica da população, provocando essas formas reativas de violência, senão real, simbólica.

Sinalizam, também, para uma dificuldade em vencer o racismo, mesmo com conquistas no âmbito dos direitos civis e das políticas de inclusão, como as advindas desde a chamada Nova República, no Brasil. Afinal, tais existências múltiplas que encarnam esse *corpo comum*, como quaisquer outras, pois atravessadas por outras condições e acidentes, expõem uma vulnerabilidade insuperável e uma fragilidade que espelha um corpo social fragmentado, escondido pelos projetos de formação cultural e por suas narrativas em disputa, propagadas em nome de governos da população da qual faziam (e não faziam) parte, mostrando uma fratura da biopolítica à brasileira.

Na medida em que a elaboração da Constituição de 1988 intensificou as lutas pelo acesso à escolarização, por parte daqueles integrantes do povo que aspiravam a esse governo da população e políticas inclusivas que garantiriam sua permanência nas instituições de ensino – da Educação Básica ao Ensino Superior –, um estratégico governo de suas diferenças emerge, primeiro, em sua discussão e, depois, na própria governamentalização estatal. No debate, as pautas

identitárias se afirmam, cada uma em defesa do signo com o qual cada um desses movimentos mais se identifica, vibrando, por vezes, com a conquista de uma outra diferença, mas, taticamente, persistindo para sua inclusão particular como parte desse governo biopolítico da população. Na regulamentação da educação para todos, postulada pela Constituição, além de outras bandeiras conquistadas, assistiu-se a toda uma série de medidas que visam a afirmar essas diferenças identitárias por políticas estatais, assim como operar uma forma de inclusão inicialmente seletiva, em meados dos anos 2000 e, posteriormente, um pouco mais ampla, porém, sempre privilegiando um ou outro desses signos representados pelos seus respectivos movimentos.

A suspeita é a de que, quanto mais esse movimento a propósito de um dos signos das diferenças, sejam eles afrodescendentes, sejam feministas ou de pessoas com deficiência, mesclado a uma condição socioeconômica ou sociocultural, representar uma ameaça de desregulação ou exprimir com maior virulência as forças ingovernáveis de seu *corpo comum*, mais imediatamente esse governo opera, reconhecendo sua identidade e concedendo alguns direitos civis reivindicados. Para isso, alia-se a constituintes e, gradativamente, começam a ter sua representação nas câmaras legislativas, incluindo no debate político partidário e na legislação suas pautas e reivindicações, a começar pelo movimento afrodescendente e o das pessoas com deficiência, aos poucos os relativos aos movimentos indígenas, LGBTQIA+, feminista, dentre outros, os quais compreendem o que estamos designando de reconhecimento identitário e de inclusão nos direitos civis.

No campo político-educacional, essas ações surtem efeito com a parceria de quadros políticos de partidos que se localizam num quadro ideológico de esquerda ou de centro-esquerda, os quais reconhecem, por exemplo, as demandas dos movimentos negros, articuladas às classes trabalhadoras, desenvolvendo uma série de medidas com apoio de parlamentares, como Florestan Fernandes. Esse intelectual desempenha um papel de extrema importância, não somente como parlamentar, como também como pesquisador, que, desde os anos 1950, protagonizou estudos sociológicos sobre a questão racial brasileira (BASTIDE; FERNANDES, 1959). Na sua atuação parlamentar, todavia, a aliança de Florestan Fernandes (1989) com setores desse movimento se faz ainda mais explícita, como demonstrado no livro *Significado do Protesto Negro* Não vem ao caso discutir a sua ação parlamentar e o quanto interferiu nas conquistas subsequentes, mas apenas registrar que se inaugura, nesse momento, uma forma de atuação política na qual o saber acadêmico se faz presente, para legitimar esses movimentos de governamentalidade ascendentes, com vistas a contrabalançar os saberes positivistas que naturalizavam as mesmas questões, a fim de reiterar o racismo estrutural e a visão oligárquica brasileira.

Desenho análogo ocorre, quase à mesma época, com os defensores das pautas associadas às pessoas com deficiência, que provêm originalmente das demandas de certas associações, como as Associações de Pais e Amigos dos Excepcionais (APAEs), Associações de Assistência à Criança com deficiência (AACDs), Associações de Surdos, em vários estados brasileiros, dentre outras. Nesse caso, além de alguns atores que representam a sua organização, no campo parlamentar, a participação de profissionais dos campos da Educação

Especial, da Terapia Ocupacional, da Fisioterapia, da Fonoaudiologia, da Psicologia e da Medicina, que já atuavam na reabilitação de crianças e jovens em instituições especializadas e de pesquisadores responsáveis pela produção de saberes técnico-científicos, para legitimar essas práticas, no meio universitário, tiveram papel de destaque nesse movimento pela garantia dos direitos das pessoas com deficiência e de seu acesso à escola regular.

Assim como aconteceu na relação do movimento negro com as Ciências Sociais, esses saberes especializados qualificaram as reivindicações dessas associações e comunidades locais de pessoas com deficiência ou de seus familiares, tanto para o meio acadêmico quanto para a ação político-parlamentar, gerando uma mescla de demandas por inclusão educacional em escolas regulares, não sem alguma polêmica e a definindo por paradigma científico bastante marcado pelos saberes médico-psiquiátricos – abordado no primeiro capítulo – e pelo objetivo de corrigir o desvio, de sorte a aproximá-lo o máximo possível da norma médica.

Até hoje, pode-se dizer que esse é o paradigma dominante, sendo somente parcialmente alterado pelo que a literatura internacional denominou modelo social de deficiência, apropriado recentemente em nosso país, após a implementação das primeiras políticas inclusivas, as quais datam de finais dos anos 1990 e meados de 2000, ou seja, em decorrência de sua implementação, com todas as barreiras e resistências que enfrentou e enfrenta até o presente momento, como veremos nos próximos subitens deste capítulo. É com essa aproximação que os saberes médico-psiquiátricos se associam às Ciências Sociais e aos saberes *psis*, mais recentemente na esfera acadêmica, assim como flertam com as filosofias, nos termos

que vimos ensaiando, nos últimos anos, seja para fomentar a construção de outros paradigmas de inclusão, seja para denunciar os abusos de poder desses saberes em relação aos corpos deficientes, ignorando a sua ontologia e os modos de existência ou normatividade que produzem (PAGNI, 2019a).

É desse ponto de vista mais interdisciplinar, com acento na filosofia da diferença, que se elabora, neste livro, essa hipótese sobre um lugar estratégico ocupado pelo governo das diferenças, na definição das pessoas com deficiência como "público-alvo" das políticas elaboradas pela governamentalização estatal para a Educação Básica, desde os anos 2000 até a publicação da Lei nº 13.146, em 06 de julho de 2015, responsável por regulamentar a inclusão desse público, mediante um estatuto para caracterizar tais pessoas (BRASIL, 2015). Ao mesmo tempo, procura-se, a partir, primeiro, dos Parâmetros Curriculares Nacionais, publicados em 2008, lançar os primeiros passos para flexibilizar o currículo escolar para abordar, nesse mesmo nível de ensino, em sua transversalidade, elementos referentes às questões de gênero e de sexualidade, éticas e étnico-raciais.

Concomitantemente a essa flexibilização curricular, que pode ser problematizada de modo análogo à inclusão das pessoas com deficiência, em razão tanto do paradigma científico, que trata das questões de gênero e de sexualidade (FALCHI, 2015), quanto o tom moralizante com que a ética é abordada (PAGNI, 2018), não se pode ignorar a introdução de conteúdos curriculares sobre a História e a Cultura Afro-Brasileira na Educação Básica, pela Lei nº 10.639/2003, tampouco a implementação das cotas raciais destinadas ao ensino superior, por algumas universidades, como a UERJ e a UnB, em

2002, e, depois, a sua sanção, associada a cotas socioeconômicas e aos estudantes de escolas públicas, pela Lei nº 12.711/2012.

É fato que tais leis procuraram garantir não apenas o acesso de afrodescendentes aos saberes de sua cultura afro-brasileira, ainda que mitigada por certa epistemologia do conhecimento que, pouco a pouco, foi sendo problematizada, mas também a sua matrícula, por reserva de vagas no ensino superior, mesmo que posteriormente venha acoplada à condição de ter frequentado a escola pública. Essas garantias facultam, no caso tanto de um signo da diferença quanto de outro, marcados por sua identidade mediante o registro (diagnóstico) ou, até mesmo no caso da lei de cotas, autodeclaração, a matrícula desses sujeitos de direito na Educação Básica e no Ensino Superior, respectivamente, porém, sem antever a discussão das condições institucionais de sua permanência. Essa discussão adveio somente com a implementação dessa forma de governo das diferenças e de dispositivos de inclusão, que, em geral, procuraram incluí-las conforme suas bioidentidades[23], destinando a elas um conjunto de tecnologias de reconhecimento e de biopoder, cujos saberes foram concorreram para legitimar a presença desses corpos nas instituições escolares, tão positivo quanto qualquer tecnologia de biopoder.

Contudo, restritos a determinados espaços e tempos, onde circulam suas fragilidades e onde suas forças ingovernáveis se

---

[23] Ao se apropriar da noção de biossociabilidade (RABINOW, 1999) e de sua utilização por Francisco Ortega (2003), para argumentar que elas se formam mediante um procedimento ascético, Pagni designou as *bioidentidades* como "[...] traços fisionômicos, genotípicos e fenotípicos, características comportamentais, dentre outros, definidos por códigos genéticos, antecipando os riscos que corremos e antecipando os acidentes que eventualmente teremos." (2019a, p. 77). Em torno desses traços biológicos, vários grupos ou comunidades se articulam para reivindicar direitos civis, em lutas de afirmação identitária de suas diferenças.

encontram com outros corpos heterotópicos, essas tecnologias e saberes evitam a formação de um *corpo comum* virulento, o qual interpele esses últimos por outras experiências, relatos e modos de existência, práticas que se contraponham àquelas instituídas sob o sino da normalidade, ainda que em sua dispersão. Com efeito, as normas que regem agora a instituição admitem maior variação, inclusive em relação às biossociabilidades instituídas, entretanto, há uma limitação dada segundo critérios biológicos, antropológicos, sociológicos, ou seja, científicos, dentro desse paradigma de inclusão, evitando que as múltiplas diferenças se encontrem, fomentem esse *corpo comum*, agenciem os seus devires minoritários de um povo que falta, para usar a expressão de Deleuze e Guattari (1996).

É esse efeito neutralizador das forças ingovernáveis que se propõe o governo das diferenças presentes nesses dispositivos, que decorreram das políticas de inclusão. A começar pela forma como procuraram conduzir esse povo a um modelo identitário e a um cálculo de poder em torno do qual, uma vez cedidos os direitos, tanto umas quanto outras diferenças se identificariam com um modelo de sujeito normalizado e regulado dado – embora bastante deflacionado –, o qual toda racionalidade de governo estatal almejaria e o mercado econômico movimentaria, no neoliberalismo, como visto no capítulo anterior. A distribuição dessas identidades por um mercado que abrigasse a todos e a leis que fossem comuns ao corpo social seria outro ponto através do qual seriam garantidas as existências daqueles corpos heterotópicos que se dobrassem a ocupar um território particular, desde que não afetassem os demais territórios habitados pela população governável e pelo corpo social regulado. Foi essa forma de distribuição de territórios mais bem delimitados por

tecnologias específicas e pela aquisição de saberes comuns aos do corpo social e de reconhecimento do tratamento diferenciado de suas identidades que marcou esse governo das diferenças, na educação brasileira, apesar de muitas terem ficado inicialmente de fora, enquanto as relacionadas aos corpos afrodescendentes e aos que encarnam as deficiências foram se governado com pesos, por assim dizer, distintos.

Em razão de um passado colonial e escravagista, a imagem que se foi tendo e que se sedimentou, na memória de um corpo negro, o qual, ao mesmo tempo, atrai pelo seu vigor ou pela sua libido, representando uma ameaça pela sua ingovernabilidade, é o que – ao que tudo indica – aquilo que mais se procura capturar pelas políticas de inclusão, restringindo-o parcialmente à sua identidade e a uma forma de governo cujo limiar sempre é o uso autorizado e racional da força. Refere-se aqui a uma identidade parcial, porque, no que se refere à política de cotas, pouco a pouco foi se associando a uma discussão étnica mais ampla – com povos indígenas e quilombolas –, quase sempre associados aos determinantes marcadores socioeconômicos, ligados à relação entre classe e raça, largamente discutida pela tradição sociológica brasileira.

Somente a partir dos anos 1990 e 2000, certas intelectuais negras, como Lélia Gonzales e Sueli Carneiro, para citar somente dois nomes, começam também a colocar em circulação não apenas uma lógica de reparação à dominação a que foi submetido o povo negro, como também a afirmação da cultura e de saberes ancestrais africanos que formaram o modo de ser, sendo inscrito nos corpos afrodescendentes e responsabilizando-os por formar o corpo comum da sociedade brasileira. Um corpo comum não marginal, mas cuja

centralidade somente existe em razão de um passado de resistência e de luta que almeja, no presente, compor os devires da biopolítica da população brasileira, na expectativa desse povo que falta por vir, ainda que, para tanto, as barreiras de um racismo étnico-estrutural sejam muito maiores do que qualquer outra.

De maneira um pouco distinta, como mencionado no final do primeiro capítulo, as pessoas com deficiência, para esse governo das diferenças, parecem representar uma menor ameaça, em virtude não somente de seu corpo orgânico ter sido mais decodificado pelos saberes e esquadrinhado pelos poderes que tentam conter seu mecanismo, ainda que não completamente a sua economia libidinal. Mas também porque, num governo estatal, como o brasileiro, no qual o governo biopolítico da população é entremeado por certa intervenção religiosa, em quase toda a sua história, a fragilidade desses corpos é vista com certa complacência, mobilizando algumas práticas assistenciais, dentre um olhar compadecente sobre essas "pobres almas".

Ademais, por mais que a deficiência se imponha como um signo a ser evitado, no neoliberalismo global, como algo que desvia o corpo da produção, a racionalidade do empreendimento de si e as suas fragilidades do imperativo da autossuperação, tal como analisado em outra ocasião, por ela mesma, é vista como uma potência de vida em que seria remota a possibilidade de virar ato. Poderia até ser considerada como uma força ingovernável, desreguladora do sistema, mas controlável, em virtude de sua inoperância. Talvez, por isso, na retórica não apenas acadêmica, mas igualmente em circulação no senso comum, propugna esse caráter menos ameaçador ao signo dessa diferença inscrita nos corpos que encarnam a deficiência, em suas

heterotopias, muitas vezes, fazendo de seu governo, por meio das políticas de inclusão, um tom mais performativo para justificar a prestação de certos serviços clínicos, tecnologias de reabilitação que visam a corrigir o desvio, sem, por vezes, vê-lo como parte de um *corpo comum*, marcado pela multiplicidade e movido por forças ingovernáveis.

É preciso dizer que tais forças, entretanto, não são tão inocentes assim, algo que a implementação das políticas de inclusão tem revelado, sobretudo, na pragmática das lutas empreendidas por esse corpos heterotópicos cuja regulamentação se buscou por meio de um governo identitário das diferenças, seja selecionando as mais ameaçadoras para abrigá-las formalmente aos direitos civis, sejam as menos perigosas para corrigir seus desvios. Tal governo não apenas deixa de fora as múltiplas diferenças que compõem o *corpo comum*, que arregimentam suas forças e com ela desregulam, mesmo em sua inoperosidade, utopias e instituições sociais, deixando-as à própria sorte, como também mobiliza, em torno da defesa e da afirmação de suas (bio)identidades, uma guerra de todos indivíduos contra tudo o que difere de um eu identitário ou, mesmo, de grupos caracterizados pelo gênero, pela etnia, pela orientação sexual, pela funcionalidade, pela condição socioeconômica, dentre outros marcadores.

Não obstante esses problemas gerais, que serão explorados na sequência do livro, ao nos determos sobre a PNEEPEI e os efeitos de sua implementação, nos últimos anos, é inegável que, sem essas políticas inclusivas elaboradas com base no paradigma científico esboçado e voltadas ao governo das diferenças endereçados, seus questionamentos não teriam sido possíveis, fazendo parte de um

horizonte histórico determinado e de limites mais perceptíveis, no presente.

Essas políticas foram gestadas nos governos de partidos de centro-esquerda e de modelos econômicos que, embora não deixassem de embarcar na globalização neoliberal, reparassem a ausência de políticas sociais e as propusessem como um meio de compensar as desigualdades socioeconômicas. Não se pretende aqui traçar uma análise dessas políticas, já exaustivamente examinadas pela literatura, mas apenas denunciar eventuais abusos de poder e o quanto, ao serem propostas, respaldaram, de um lado, um paradoxo fundamental da biopolítica, isto é, a emergência de uma *tanotopolítica* no curso de sua implementação; de outro, talvez nos ajudem a pensar a proveniência de uma política de ódio contra as diferenças que emergiram, de maneira virulenta, nos últimos seis anos.

Num caso recente, fartamente explorado pela imprensa, um jovem negro é asfixiado pelo segurança de um supermercado até a morte. Posteriormente, ficou-se sabendo que o inoportuno assassinado era um deficiente intelectual e que o crime teria ocorrido inadvertidamente pelo segurança, atendo-se apenas a uma suspeita decorrente do estigma da cor de sua pele. A inculpabilidade atribuída a Jouy, mencionada por Foucault (2010), não foi possível num caso como esse e em tantos outros, noticiados ordinariamente. A cor da pele ocultou sua deficiência e a justiça foi feita pelas próprias mãos de um cidadão que, na condição de segurança, se investiu dos discutíveis poderes de polícia de executar conforme a suspeita – sobretudo, se for adolescente e negro – e depois julgar se agiu ou não corretamente. Esse caso mostra que a cor da pele é a responsável por julgamentos sumários como esse e tantos outros, em nosso país, que, mesmo com

as políticas em curso, os vícios da má-educação permanecem, pois veem no ingovernável que circula nesses corpos e na pele negra um alarme para que o dispositivo de inclusão opere de modo que a autopreservação determine: "Antes ele do que eu! É uma questão de vida e morte!"

Embora o desmonte das políticas de inclusão continue, esse dispositivo de inclusão permanece aceso, reativado a todo o momento, e os inimigos históricos já estão definidos, juntando-se a eles, agora, por nítida provocação dos devires majoritários de machos, brancos, supostamente heteros, os devires travestis e transgêneros. Em torno dessa economia do ódio é possível pensar no significado da pele negra e do rosto branco, para essa política atual, do rosto normalizado (ou, por vezes, harmonizado) para esconder as marcas fenotípicas da deficiência, congregando uma série de binômios e uma lógica disjuntiva que justifica, por meio da identificação do inimigo no outro, a possibilidade de sua aniquilação, denominada anteriormente racismo, no sentido de operar como um dispositivo no processo de subjetivação majoritário empreendido pelo neoliberalismo.

3.2 Entre a biopolítica da população e a tanatopolítica do povo: a PNEEPEI

A *Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva* (PNEEEI), publicada com essa especificação (BRASIL, 2008), foi elaborada por uma comissão, escolhida pelo Ministério da Educação, com a colaboração de pesquisadores representativos do campo educacional e especializados na subdivisão empreendida pela área de Educação Especial. A sua publicação se

constituiu como um marco tanto das políticas públicas para essa área quanto da corporificação dos esforços de tratá-las em nível nacional, à luz de uma perspectiva inclusiva.

Ao partir de um diagnóstico sobre o crescimento das matrículas de alunos com deficiência nas escolas públicas e privadas, desde a publicação do Plano Nacional de Educação (BRASIL, 2001), o documento em apreço se concentra em alguns objetivos para as políticas públicas, que podem ser resumidos a: ampliar o sentido transversal da Educação Especial, desde a Educação Infantil à Superior; adaptar os currículos e o atendimento educacional especializado, garantindo a continuidade da escolarização de pessoas com deficiência em níveis de ensino cada vez mais elevados; incrementar a formação de professores para atuar com tais pessoas na escola comum e, quando necessário, em seu atendimento especializado; promover a sua acessibilidade urbanística, arquitetônica, nos mobiliários e equipamentos, bem como a participação de suas famílias e das comunidades nesse tipo de atendimento que lhes é prestado. Apresenta também uma série de desafios para a realização desses objetivos, com vistas a garantir não somente a ampliação das matrículas, como também o efetivo acesso e, principalmente, a permanência dessas pessoas na escola, proporcionando-lhes condições de igualdade no alcance dos saberes e práticas em circulação, de acessibilidade aos meios para deles se apropriar e de dignidade nas relações de sociabilidade produzidas nessa instituição.

Com essas diretrizes gerais, a PNEEEI serviu de parâmetro, juntamente com outros documentos sobre a inclusão social e as práticas afirmativas, para as políticas oficiais do setor, assim como

criou um paradigma importante para o seu respectivo campo de estudo, que concentrou parte significativa da produção intelectual na área. Contudo, há muito ainda por se fazer: não somente na esfera estatal e no âmbito das políticas governamentais, como também, e principalmente, nas práticas e nos saberes em circulação nas escolas, na formação de professores e na participação das famílias e das comunidades de pessoas com deficiência. Ao menos é essa a avaliação contida em estudos recentes, os quais assinalam para a necessidade de continuar com o processo sua implementação, além de corrigir o seu curso em relação a alguns de seus aspectos.

No delineamento geral com respeito à governamentalidade estatal brasileira, anteriormente esboçado, a PNEEEI pode ser situada, decorrendo de ações estatais no âmbito de políticas públicas com a finalidade ampliar o governo sobre a população, integrando setores do povo ou capturando a força ativa do *corpo comum* para torná-los igualmente produtivos e, especialmente, incluí-los no mercado. Não obstante essas terem sido as demandas também desses setores, em geral, graças às suas lutas e às organizações de diversos movimentos da sociedade civil, como uma forma ascendente de governamentalidade e de sua participação na esfera pública, particularmente, essa Política corresponde aos anseios das pessoas com deficiência, das organizações de seus familiares e em comunidades, independentemente do modo como tenha sido elaborada e de sua representatividade, frente ao público ao qual se destina. Em outras palavras, mais do que uma concessão do Estado, as suas metas e ações foram resultantes de uma negociação entre o que fora reivindicado por esse público e o entendimento sobre o que seria possível para o momento, compreendendo toda uma percepção e

inteligibilidade, alcançadas no jogo biopolítico desempenhado por essas comunidades e por profissionais da área, em um horizonte histórico-institucional bastante favorável.

A sua particularidade quanto à *fratura fundamental da biopolítica* diz respeito nem tanto ao reparo de uma longa história local, em razão de nossa formação sociocultural, mas de uma das multiplicidades acidentais e de déficits de desempenho, associados às condições corporais das pessoas com deficiência, que se postulam superadas ou reguladas por meio de tecnologias de biopoder e, especialmente, de sua implementação na educação escolar. Durante o período de elaboração da PNEEEI, a estratégia utilizada foi a de filtrar a deficiência dos demais signos das diferenças constitutivas desse *corpo comum*, conferindo a ela certa particularidade, a qual se aplica a determinados sujeitos, para que possam ser tratados por tecnologias específicas, de atendimento ou de Educação Especial, destinadas a esse público em torno do qual se aglutinam. É possível ponderar ainda que, se considerarmos as condições de sua elaboração e a composição da comissão de especialistas, os signos que aglutinam esse público ainda são distribuídos pelas especialidades de cada deficiência, conforme uma tradição da arqueologia dos saberes da Educação Especial, destinadas ao atendimento de deficientes intelectuais, físicos, auditivos e visuais, repartidos nessas modalidades. Por sua vez, tal repartição e, algumas vezes, os cruzamentos dessas modalidades significaram sujeitos específicos, filtrados seus demais signos e traços constitutivos, para serem objetos de seu atendimento, durante a implementação da PNEEEI, neutralizando sua eventual ameaça para torná-los sujeitados socialmente a uma série de dispositivos, os quais,

ao nos governarem, enquadra-os a determinadas condutas e comportamentos.

A esse procedimento denominou-se anteriormente correção do desvio em direção à norma, seja ela médica, seja de regulação jurídica, algo que às vezes se altera um pouco, na medida em que as discussões em Educação Especial se aproximam de um modelo social de inclusão. Mesmo assim, percebe-se, nesse modelo, a atuação por parâmetros similares, com alguma concessão a esses modos de vida, mas sem deixar a enquadrá-los em uma perspectiva de sociedade futura, idealizada, em que a tolerância ao diferente se justifique por certo padrão civilizatório ou teleologia emancipatória. Todavia, o que se observa nessa modulação em relação aos saberes especializados é que, em grande medida, ela acompanhou a implementação da PNEEPEI, sobretudo porque foram se apresentando algumas barreiras para tal e os profissionais da educação foram notando a complexidade da chamada educação inclusiva, nos contextos institucionais da escola. Algumas levaram à formação de um campo perceptivo, estético, que, por si só, já permitiria um julgamento bastante positivo dessa Política, especialmente, no que se refere aos aprendizados que trouxe aos pesquisadores e profissionais para, inclusive, ensaiarem a constituição de outro paradigma, como apresentado a seguir.

Não fossem os refluxos sofridos no campo da governamentalização estatal que, desde 2016, vem se processando e que culminou em decretos como o nº 10.502/2020, pleiteando o retorno das escolas e classes especiais, provavelmente esse paradigma tivesse se desenvolvido ou, apesar desses retrocessos, a necessidade de desenvolvê-lo se tornou ainda mais evidente, porque ele mostra que,

paralelamente a essa governamentalização estatal, cheia de refluxos, a inclusão funciona como um dispositivo de subjetivação seletivo, por vezes, racista quanto à relação com outrem e, em especial, com as diferenças, nos termos anteriormente esboçados. Antes de discutir esse ponto, neste livro, é necessário entender quais foram os principais efeitos positivos da PNEEPEI.

A PNEEPEI trouxe efeitos importantes, não somente na ampliação das matrículas das pessoas com deficiência nas escolas regulares brasileiras, como também, e principalmente, no terreno conquistado com as suas presenças corpóreas, nessas instituições. As presenças desses corpos produziram muitas situações defensivas, por parte de professores, diretores e funcionários, as quais ainda não foram vencidas, pois afrontaram uma cultura institucional normativa, de tratamento homogêneo dos estudantes, de poderes e de saberes instituídos, deslocando-os de seus respectivos lugares.[24] Se, por um lado, tal presença ampliou o desenvolvimento de alguns dispositivos reguladores e de controle, mobilizando uma série de recursos e de tecnologias para a atividade escolar (adaptação curricular, AEE etc.), com vistas a criar uma escola inclusiva, por outro, as condições formais e jurídicas para que esses corpos habitassem o terreno escolar foi de extrema importância estratégica para a conquista de algumas

---

[24] Recentemente, a deficiência tem sofrido afrontas, inclusive e infelizmente, do próprio Ministério da Educação, sobretudo verbalizando que os deficientes atrapalham a escola. Notícia vinculada na mídia nacional, disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/euestudante/2021/08/4944022-ministro-da-educacao-alunos-com-deficiencia-atrapalham.html; https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/08/17/romario-e-ministro-trocam-ofensas-apos-fala-sobre-alunos-com-deficiencia.htm, e em https://www.youtube.com/watch?v=OigXZDk9zn4, entre outros veículos nacionais. Acesso em: 10 set. 2022.

trincheiras nas lutas em prol de sua maior expressão e participação na esfera pública da sociedade brasileira.

De acordo com Pagni (2019b), a forma como esses corpos habitam o espaço escolar concorreu, primeiro, para multiplicar a atenção dessa instituição e de seus atores para certas singularidades demandadas pela proximidade de suas presenças e propiciadas pela convivência com as diferenças produzidas nos encontros com elas. Em segundo lugar, tal atenção provocou certa inflexão epistemológica em um campo de saberes e tecnologias especializados, destinados à correção de seus desvios e aproximação de certo padrão de normalidade na escola, na medida em que esses corpos os interpelassem. Essa inflexão resultou, de um lado, no questionamento interno desses saberes e tecnologias quanto aos seus limites de diagnósticos e protocolos que se respaldam na distribuição e especialização do trato das deficiências segundo categorias de registro (DA, DV, DI, DF, A, AH etc.), pois alguns desses corpos apresentavam, em sua inscrição, formas múltiplas ou cruzadas de déficits (surdo-cego, debilidade intelectual com limitações físicas etc.) ou, mesmo, eram atravessados por outras diferenças (relacionadas à sua condição de gênero, orientação sexual, étnico-racial, socioeconômica, dentre outras), sendo necessário reelaborar os modelos teóricos existentes, para compreendê-las em sua complexidade.

De outro lado, esses saberes especializados foram mobilizados, estrategicamente, para se concentrar em tecnologias de adaptação curricular, em recursos de Auxílio Educacional Especializado, dentre outras técnicas voltadas a esses corpos e ao público por eles constituídos, na escola – denominados público-alvo da Educação

Especial –, oferecendo-lhes um tratamento diferenciado e potencializando o questionamento se tal diferenciação não deveria ser estendida também para outros estudantes não diagnosticados e que revelavam dificuldades de aprendizado. Graças a esse duplo movimento, a presença desses corpos na escola problematizou, assim, tanto um paradigma de saberes e tecnologias especializados que se pautam ainda na distribuição das deficiências e na distinção entre o normal e o anormal quanto em um modelo homogeneizador e normalizador de aprendizado e de ensino, praticado hegemonia-camente na instituição escolar.

Por fim, ainda como parte crucial dos efeitos estratégicos das políticas inclusivas desencadeados pela PNEEPEI, observou-se a emergência de um paradigma da inclusão diverso daqueles estabelecidos pelos saberes e pelas tecnologias especializadas nos quais se fundou. Esse paradigma decorre do terreno fértil instaurado pelas práticas que as políticas, saberes e tecnologias criaram. ao propiciar a presença e o encontro desses corpos aos quais se atribui algum desvio da norma com os dos demais atores, gerando acontecimentos, experiências de convivência com as diferenças que agenciam e de aprendizado de alteridade pouco imaginados por todos esses dispositivos de poder, tomados como focos de resistência e de produção de subjetivações outras, que somente pouco a pouco começam a ser mapeados e percebidos. Referimo-nos aqui a inúmeros relatos ouvidos de estudantes e demais atores da escola, os quais sugerem ter aprendido mais eticamente com a presença desses corpos, de seu esforço ou, mesmo, de sua impossibilidade de adaptação a certos princípios normativos e de eficiência almejados pelos seus professores – traduzidos pelo currículo escolar e exames de toda

ordem – do que com os saberes em circulação e códigos morais prescritos na instituição. Muitos afirmam ainda ter encontrado na relação com esses corpos certa abertura para suas próprias deficiências ou, mesmo, um aprendizado para admitir suas diferenças e exprimi-las. nesse espaço público.

Em função desse círculo afetivo, da amizade aí emergente e do aprendizado da alteridade proporcionada pelo encontro de corpos heterotópicos com suas próprias heteretopias e devires minoritários comuns, todo um terreno emergiu para, com o passar dos anos, consagrar uma inclusão efetiva e um paradigma outro advindo desse terreno estético das relações éticas com as diferenças, embora fossem pouco reconhecidas como tais pelos saberes e pelas tecnologias especializadas, sem contar os modelos pedagógicos hegemônicos em circulação, na instituição escolar.

Hipoteticamente, o pouco reconhecimento desse paradigma ocorre, porque escapa tanto ao princípio corretivo adotado pelos saberes e pelas tecnologias especializadas que prescrevem aos desvios desses corpos, em sua repartição normativa, o ajuste a uma normalidade geral concernente aos modelos pedagógicos que gerem essa sua incorrigibilidade ou ingovernabilidade, ajustando-os, assim, a certa utopia homogeneizadora, ou, mesmo, a certa repartição distributiva, com vistas a invisibilizá-los, obscurecê-los e miná-los em suas resistências, em suas virtuais singularidades e em suas potências heterotópicas, na escola. Contudo, se esse paradigma emergiu e outras conquistas se deram, em decorrência da PNEEPEI e de outros marcos oficiais das políticas inclusivas das últimas décadas, no presente, elas se encontram bastante ameaçadas – e não apenas no que concerne à interdição dessa forma de inclusão emergente e de avanços, no campo

epistemológico, mas do risco mesmo que correm esses corpos e essas vidas atravessadas pela deficiência, em face de um populismo de direita e de sua ligação com o neoliberalismo.

Não vamos nos ater à análise desse cenário mundial, com suas repercussões em nosso país, tão bem retratado por José Gil (2019), todavia, gostaríamos de situar um campo específico – em torno das disputas estatais – no qual essas ameaças vêm ocorrendo em nosso país, desde 2016. Após o impedimento da Presidenta Dilma Rousseff, os rumores sobre a edição de novas diretrizes ou de um decreto para a Educação Especial, inclusive com algumas ameaças de se retirar a perspectiva de inclusão apontada, foram frequentes, até o momento em que foi publicado, em 30 de setembro de 2020, o Decreto Presidencial nº 10.502, o qual instituiu a *Política Nacional de Educação Especial:* Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida (BRASIL, 2020a). Posteriormente, esse decreto foi suspenso pelo Supremo Tribunal Federal, mas se tornou um fantasma, cuja ameaça constante parece nos rondar, principalmente com a publicação da *PNEE: Política Nacional de Educação Especial*, com o mesmo subtítulo (2020b), que propõe as diretrizes para esse campo.

Essa *política* adveio paralelamente com uma série de outras estratégias políticas de ataques do atual governo aos Direitos Humanos, a saber: a extinção de Ministérios ou Secretarias Especiais voltados a proteger da violência as populações vulneráveis, as pessoas com deficiência, dentre outros, sugerindo um desmonte do pouco que foi conquistado, nas últimas décadas, no âmbito das Políticas de Inclusão no Brasil. Nesse clima geral, o decreto mencionado e seus fantasmas emergem, limitando o que chamamos aqui de efeitos estratégicos importantes das políticas inclusivas pós-PNEEPEI e

potencializando seu alinhamento ao neoliberalismo, especialmente, a sua face mais sombria.

Ora, visto que o decreto e a PNEE destinaram a Política de Educação Especial para a equidade e a inclusão, associando-a ao aprendizado "ao longo da vida" – expressão empregada para efetivar uma forma de aprender a aprender voltada para o empreendimento de si e a formação do capital humano –, percebe-se o tom que assume. Segundo a consideração V do artigo 2º, capítulo I, do decreto nº 10.502, a política de educação com aprendizado ao longo da vida pode ser entendida como

> [...] conjunto de medidas planejadas e implementadas para garantir oportunidades de desenvolvimento e aprendizado ao longo da existência do educando, com a percepção de que a educação não acontece apenas no âmbito escolar, e de que o aprendizado pode ocorrer em outros momentos e contextos, formais ou informais, planejados ou casuais, em um processo ininterrupto. (BRASIL, 2020a).

O problema não é considerar esse caráter continuado da educação escolar, mas não levar em conta suas diferenciações que concorrem para a formação geral, pensando estrategicamente a escola como um lugar onde essas diferenças se manifestam e se tornam públicas, juntamente com as negociações de governamentalidade que se aprende para se conviver com elas. Esse esvaziamento da escola e de sua função pública se alinha às ideias de aprendizado contínuo, ao longo da vida, importantes para a formação do capital humano e de um sujeito restrito ao seu empreendimento no mercado, adotando para sua vida uma postura gerencial cuja racionalidade econômica

impera, sobretudo se justificando a precarização da vida. O que passa a imperar é a perspectiva de adotar para si a responsabilidade de incluir-se a essa governamentalidade ou, longe dela, perecer-se. Assim acaba também funcionando o dispositivo subjetivo de inclusão, captura seus sujeitos, desde o desejo para que habitem tal cenário e, então, ostentar os corpos que consome.

No mesmo artigo e capítulo, o Decreto nº 10.502 recriou as figuras das escolas, das classes especiais e das escolas e classes bilíngues para surdos, delineando as escolas regulares inclusivas como "[...] instituições de ensino que oferecem atendimento educacional especializado aos educandos da educação especial em classes regulares, classes especializadas ou salas de recursos." (BRASIL, 2020a). Apesar de o documento discriminar posteriormente os planos de desenvolvimento individual e escolar como parte do planejamento, com o acompanhamento e a avaliação envolvendo as famílias e os profissionais especializados, o que procura evidenciar é uma atenção individualizada, retornando aos paradigmas corretivos nos quais se apoiaram os saberes e tecnologias especializados anteriormente questionados e, talvez, retrocedendo à sua funcionalidade clínica.

A essa atenção individualizada se somou a perigosa reintrodução de classes especiais nas escolas regulares e das escolas especiais como concorrentes e, o que parece mais complicado, independentemente dessas últimas. Esse aspecto revela uma face restritiva do decreto e seus fantasmas, quando, de um lado, no capítulo I, artigo segundo, concebe-se a Educação Especial como "[...] modalidade de educação escolar oferecida, preferencialmente, na rede regular de ensino aos educandos com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação." Assim,

restringe *a priori* não somente o público, como também torna a matrícula e a permanência das pessoas com deficiência nas escolas regulares ou especiais objetos de escolha ("preferencialmente"), deixando essa decisão sob a responsabilidade da família, em interlocução com as "equipes multidisciplinares".

Nessa lógica, parece que a governamentalização estatal, encarnada da figura do Governo Federal, estaria responsabilizando os profissionais especializados e, principalmente, as famílias a tomarem a decisão por outrem, por quem justamente essa mesma política quer abrir mão. Mais: é como se o Estado, que deveria garantir as condições para assegurar a essas pessoas com deficiência e seus familiares o direito ao acesso à educação regular, dividisse, ou talvez renegasse, a sua responsabilidade de agente público com outras organizações não governamentais, como as escolas especializadas, as equipes multidisciplinares e as próprias famílias, as quais, não obstante a sua função pública, atendem aos interesses privados. O pior é que o decreto tenta fragilizar ainda mais o direito de acesso dessas pessoas com deficiência à escola regular, uma vez que define o preferencialmente – e não o exclusivamente –, abrindo uma brecha aos interesses não somente privados, mas privatistas, e ameaçando a ordem jurídica e os investimentos, para que a escola regular inclusiva ocorra nas instituições públicas. Esses são alguns dos fantasmas que, mesmo com a suspensão do Decreto nº 10.502, ainda nos assombram, já que a PNEE publicada sob seus princípios continua servindo como diretriz para a Educação Especial e Inclusiva.

Sob os aspectos levantados, comparativamente à PNEEPEI, o decreto assevera ainda mais o alinhamento das políticas brasileiras ao dispositivo de inclusão que retroalimenta o neoliberalismo, agora,

porém, mostrando a sua face mais obscura, pois o público a que se destina é ainda mais restrito e distribuído em categorias e, o que é pior, responsabilizando o indivíduo e seus familiares para que o efetuem, já que a responsabilidade estatal se furta ao seu papel. Quanto a essas restrições, elas podem ser notadas quando o decreto se refere ao público-alvo da Educação Especial, agora o oficializando conforme as demandas dos especialistas, ao qual dedica todo o capítulo III, artigo 5º, em seu parágrafo único, não deixando margem para que outras diferenças possam ser contempladas, nem que escapem às normas médicas em torno das quais foram elaboradas.

Em relação à distribuição desse público, tanto o decreto quanto o PNEE parecem operar de modo a atender a certas comunidades, como a dos surdos, e, analogamente à disputa escolar regular e à escola especial, estrategicamente, instaurar certa separação em suas demandas e movimentos, como se preferissem negociar em particular ou mesmo desfazer alianças, para fazer prevalecer essa política, em detrimento de tantas outras em circulação e em conflito com essa. Isso significa ampliar mais a restrição do que o atendimento de referida política para esse público, operada na PNEEPEI, e, pior, produzir certa segregação sob a promessa da inclusão, na medida em que se privilegiam algumas comunidades, em detrimento de outras, querendo trazer os demais para o seu lado, com a oficialização de classes e escolas especializadas. Isso não quer dizer que essas últimas não poderiam atuar, como em geral atuam, na forma de rede com as escolas regulares.

O problema é que se trata de uma política mais de omissão do que de cumprir essa missão, responsabilizando-se por esse outro para lhe oferecer condições efetivamente equitativas e inclusivas, no

sentido de maior abertura e convivência com a diferença – e não concorrência gerada em torno de bioidentidades e operada por distribuição. Se, por fim, a PNEEPEI não abrangeu maior participação dessas comunidades e movimentos, em prol dos direitos das pessoas com deficiência – dentre outras diferenças, poderíamos acrescer –, o decreto seleciona quem são os partícipes dessas comunidades, a despeito da participação de especialistas, produzindo uma consulta paliativa e aleatória, para não enfrentar os vários projetos em disputa nesse campo, tampouco promover uma discussão mais politizada ou, até mesmo, mais qualificada.

Nessa breve comparação, pode-se dizer que, se, em relação à PNEEPEI, o Decreto nº 10.502, que instituiu a Política Nacional de Educação Especial, ainda em vigência, representou um retrocesso em relação às políticas inclusivas, ao atropelar a possibilidade de que vários acúmulos obtidos com seus efeitos positivos fossem aproveitados e, particularmente, que a inclusão passasse de um dispositivo escolar restrito a determinadas diferenças a um conjunto de práticas que a veria de outro modo e poderia concorrer para reformar a própria escola pública brasileira. Talvez esse fosse o alvo do decreto e continua sendo a dos fantasmas que nos assombram, após sua suspensão, com a publicação da PNEE e de outras medidas que vêm sendo adotadas na escola pública e que concorrem, mais do que para seu esvaziamento, para a destruição das conquistas propiciadas com as políticas de inclusão escolar brasileiras. O que se percebe é que suas teses gerais ainda estão em circulação e os agentes que o elaboraram, conjuntamente com algumas corporações que o apoiaram, continuam a propagá-las em nome de certa visão privatista, pragmática – porque resolve algumas situações particulares de famílias

e de parcelas de comunidades de pessoas com deficiência, como o relevo dado às classes e escolas especializadas –, minando qualquer possibilidade de uma ação comum nesse terreno.

Governar para separar e dar voz àqueles grupos que o apoiam parece ter sido a tônica do governo Bolsonaro, insinuando um tom majoritário tão ruidoso que muitas vezes faz acreditar, mesmo aos mais céticos, que são minoria e que, se não cederem, se afastarem, deixando-os conduzir os demais, correm o risco de serem exterminados. Percebe-se claramente a forma como essa forma de governamentalização atua, no sentido de mobilizar a ingovernabilidade de partes desse *corpo comum* de determinadas comunidades de pessoas com deficiência, para, utilizando a retórica de que as medidas de inclusão foram insatisfatórias ou insuficientes para essa biossocialidade, melhor seria o retorno das escolas e classes especiais. Mobilizando o ressentimento de inúmeras experiências negativas de crianças e adolescentes com deficiência, nas escolas regulares, especialmente de seus responsáveis legais, esses refluxos em relação às políticas com inclusão tiveram algum apoio dessas comunidades ou, ao menos, acenderam um alerta para a necessidade de que qualquer política elaborada para tal público deveria ser objeto de amplo debate e, principalmente, com a participação de seus destinatários.

Além desse alerta, o qual já vinha sendo feito pela literatura e circulava em vários movimentos que insistiam que "nenhuma política deveria ser feita para nós sem nós", outro aspecto importante a ser destacado é que, com esses refluxos da governamentalização estatal em relação à educação inclusiva, se percebeu que há um dispositivo de subjetivação mais profundo e ingovernável, que conduz as

demandas pela afirmação dessa e de outras diferenças, quase sempre inadvertido e indócil, o qual pode ser conduzido para um governo das diferenças que tanto alimente o desejo de eliminar o outro, para se afirmar individualmente (desde que sejam atendidas as condições de segurança para a sua deficiência ou diferença particular), quanto a formação de um corpo comum que possa ser habitado por ela e produzir formas de inclusão outras, decorrentes do encontro dos corpos heterotópicos e de seus devires minoritários comuns.

Mesmo diante desse quadro atual bastante desanimador, pergunta-se: haveria ainda alguma possibilidade de continuarmos a pensar nos focos de resistência provocados pelos corpos deficientes e de seus encontros com outros corpos, no terreno escolar, à luz de outro paradigma de inclusão capaz de vislumbrar em sua heterotopia a potencialidade de forças disruptivas da epistemologia, não somente dos saberes e tecnologias especializados, como também da escola enquanto uma instituição utópica, no sentido posto por Michel Foucault (2009)? Esta é a questão que será discutida na segunda parte deste livro.

3.3 A deficiência como ameaça, a tanatopolítica, os refluxos da PNEEEI e um outro paradigma de inclusão

Alguns estudos que analisam a perspectiva da inclusão adotada na Educação Especial, em nosso país, do ponto de vista da categoria foucaultiana de biopolítica (VEIGA-NETO; LOPES, 2011), vêm caracterizando parte dos dispositivos de in/exclusão, isto é, que atendem provisoriamente às relações de mercado e de um Estado neoliberal, demarcando uma relação de inclusão, por um lado,

enquanto exclui certas particularidades do incluído, para adaptá-lo a tal demanda. Particularmente, vimos assinalando que, para além dessa interdição proposta por certo paradigma de inclusão, eles introduzem as pessoas com deficiência em uma *fratura fundamental da biopolítica*, na medida em que se alinham às figuras do povo, em determinada configuração neoliberal.

Avançando um pouco mais na maneira como esse paradigma científico de inclusão se subordina ao mercado, pode-se argumentar que as pessoas com deficiência, dessa perspectiva, deveriam se subordinar à racionalidade econômica e em um jogo concorrencial no qual, necessariamente, se empreendam a si mesmos e se coloquem como jogadores em desvantagem – dizíamos, na infância: *café-com-leite* –, desconsiderando a potencialidade de seus modos de existência. Quando a consideram, trata-se de justificar que tanto essas quanto quaisquer pessoas que se formam na escola almejam a constituição de um capital humano, um pouco mais privilegiado para alguns, menos para outros, dependendo dos riscos que impliquem e, justamente, de um potencial adaptativo que lhes permita ser flexível no perfil constituído, de acordo com sua oferta no mercado, e eficiente na função para a qual os contratam, de acordo com as exigências de produção (PAGNI, 2019a).

É a esse extremo que se chega, caso atuemos dentro dessa lógica e racionalidade, se não endossadas, ao menos quase não questionadas pela perspectiva inclusiva assumida no PNEEEI e mantida em sua implementação. Afinal, qualquer adesão a uma perspectiva inclusiva sem interpelar o que ela implica, nas relações de poder na sociedade e nas redes que se entretecem na escola, desconsidera o que a presença desse outro interpela em nós (SKLIAR,

2003), porque nos faz tratá-los como diferentes sem mais e nos faz querer que se subordinem à verdade que adotamos para viver, às normas que compreendem essa vida, aos dispositivos de segurança e de regulamentação que produzem, para que façamos parte de uma população, homogeneizada pelo signo de uma determinada cidadania e governada pelas tecnologias do biopoder.

Se, antes, já era difícil enfrentar o desafio de discutir esse cenário e a interpelação que a particularidade dessa diferença ética e de sua ontologia provoca em nós – a transformação subjetiva e os processos de subjetivação que produzem –, com os descaminhos das políticas oficiais não teríamos as condições objetivas sequer para criar um campo de percepção, nessa direção. Isso significa admitir que os interditos atuais, resultantes desse refluxo nas políticas estatais brasileiras, tornariam ainda mais difícil, diante dessas condições, de tornarmos visíveis e inteligíveis esses modos de existência compreendidos nas multiplicidades das pessoas e do lugar ocupado, em algumas delas, pelos signos que as designam deficientes, assim como os efeitos dos acidentes que encarnam, que as constituem de alguma forma e com os quais são obrigadas a conviver. Foi o campo de percepção desse *ethos*, por assim dizer, o principal afetado pela tendência atual em suspender a perspectiva inclusiva em implementação, como visto no capítulo anterior, pois, se, antes, havia propiciado um reconhecimento dos limites do paradigma científico de inclusão adotado, agora o radicaliza, transformando aquele modo de existência denominado deficiente em uma ameaça e, eventualmente, em um dos alvos do ressentimento, da exclusão e da violência.

No âmbito da *fratura fundamental da biopolítica*, as tecnologias do biopoder colocam a vida no centro dos cálculos do poder e, enquanto tal, avalizam as vidas que valem mais, podem ser qualificadas e são dignas de serem vividas, diferenciando-as daquelas que valem menos, que são infames ou sequer merecem viver. Desse ponto de vista, a definição estatística de uma média pela qual se dá o contorno a uma população (como índices de morte, nascimentos, casamentos etc.) e a definição de padrões para o seu governo auxiliam a eleger, com aqueles cálculos, os destinatários da atenção estatal, da distribuição de seus dispositivos de segurança e acesso a certa proteção, para que a vida se qualifique (*bíos*), possa ser regulamentada e aceder a essa forma de governamentalidade, chamada de biopolítica.

A essa espécie de governamentalidade, vetorialmente descendente (do Estado à população), interessa incluir todas as vidas, independentemente de sua valoração, o que é positivo, porém, para que assim se julgue, é necessário que algo fique de fora, para que sejam incluídas e, muitas vezes, dependendo do que fique de fora, alguns modos de existência acabam por ser lançados à deriva, à margem, deixados à própria sorte. Uma parte das pessoas com deficiência, especialmente aquelas que, ao ter condições de se expressar publicamente por si mesmas ou por seus familiares e amigos, amenizaram essas formas mais radicais de exclusão, compreendidas pelo próprio jogo empreendido pelas políticas de inclusão, nessa última década. Afinal, elas se beneficiaram dos direitos conquistados e, ainda que com sacrifícios maiores e mais dificuldades, ocuparam postos de trabalho, graças ao processo de escolarização por que passaram, dentre outros fatores que agregaram ao capital humano uma qualificação.

Em geral, nesse passado recente, é possível dizer que os corpos deficientes e suas formas comuns de vida supostamente não ameaçaram tão frontalmente a racionalidade econômica da biopolítica. Talvez isso tenha ocorrido em virtude de certa cultura popular ou religiosa, a qual, de certa maneira, acabou por amortecer seus efeitos sobre o governo da população, no Brasil. Contudo, as pessoas com deficiência também podem ser vistas como ameaça, quando seus corpos e formas comuns de vida são atravessados por signos que potencializam um eventual acontecimento insurrecional. Dentre esses signos, podemos destacar os relacionados à visibilidade dada aos efeitos dos acidentes sobre si e as deformações sofridas em sua própria carne, em determinados contextos ou por sua associação a signos outros, como os da experiência com a pobreza, da diferença de gênero, das questões étnico-raciais, em outras situações que curte-circuitem relações preponderantes de poder ou de dominação existentes.

Nesses casos, quando esses signos ou os acidentes encarnados nos corpos deficientes e em suas formas comuns de vida nos atravessam e fazem deles canais de sua expressão, as governamentalidades estatais e, mais recentemente, as intervenções do mercado procuram corrigi-los e regulá-los, para que não interrompam os fluxos e a ação das redes. Logo, ao obscurecerem essa *fratura fundamental da biopolítica*, tais formas de correção ou de regulação estatal ou privada tornam imperceptível a sua configuração como parte do povo, para melhor submeter a população ao seu governo.

Quando isso não é possível, em razão de a multiplicidade dos signos persistir sobre a superfície desses corpos e do caos de suas

formas comuns de existência, essas formas de vida são deixadas à própria sorte, isto é, a um jogo mais de morte que de vida. Em outras palavras, opera sobre essas vidas uma tanatopolítica da qual o Estado se exime e o mercado alimenta, para que possa proliferar suas redes, criando um campo minado, sem leis, sem normas, sem qualquer tipo de regulação[25], em meio a uma sociedade excessivamente controlada, sob o espectro da biopolítica.

É algo próximo a essa reconfiguração biopolítica, através dessa sua face tanatopolítica, que se observa, em algumas das ações do Governo Federal, na atualidade, assim como se disseminam em várias redes – mais ainda nas chamadas redes sociais –, fomentando um discurso de ódio contra tudo o que lhe é estranho para assegurar uma vida normalizada, apaziguada e regulada, dentro dos parâmetros atuais da biopolítica. Ao mesmo tempo, sua *fratura fundamental*, antes de ser apresentada como suturada, recuperada, evitando qualquer reação, é vista com indiferença, expondo a violência contra determinadas formas de diferença como algo legítimo e considerando natural a omissão das políticas estatais, a fim de assegurar o que

---

[25] Agamben (2004) denomina esse estado de exceção como o modo com que a vida nua se perfaz na biopolítica, numa espécie de tanatopolítica que a habita e que tem como paradigma o campo de concentração. Não vamos adentrar a essa análise, mas somente alertar que, em nosso caso, parece desnecessário chegarmos a tanto, por um lado, e desconsiderar que essas vidas estão num jogo de poder no qual a sua potência pode se constituir numa ameaça, por outro, aos estados de dominação vigente e, mais recentemente, aos estados de violência, para usar o diagnóstico de Frédéric Gros (2009). Tais estados buscam legitimidade na esfera pública ou na vida privada, para, racionalmente, exercer sobre esses corpos e essas vidas que denotam alguma fragilidade em relação aos signos que incorporam ou expressam, toda sorte de violência, justificando-a como necessária para manter intacta a segurança dos demais.

amenize a precariedade daqueles corpos e das formas de vida comuns que os aglutinem.

Se, por um lado, parece ser necessário resistir urgentemente a essa reconfiguração atual que potencializa os estados de dominação e de violência contra as diferenças éticas e sair de um aparente estado de conformismo, por outro, não é possível ignorar as linhas de continuidade entre esses últimos e o paradigma científico de inclusão, adotado no neoliberalismo. É possível dizer, inclusive, que um é o desdobramento de outro e que esse resultado da radicalização desse paradigma, nessa direção, onde sua face tanatopolítica se torna explícita, ocorre em razão de movimentos de resistências anteriores a eles, realizados em nível micro e macropolítico. São esses movimentos que, também, servem de justificativa para o recrudescimento, por parte do Estado e do mercado, contra eles, segundo uma ótica bastante conservadora, na atualidade, criminalizando-os e tornando-os válvulas de escape da tensão social decorrente de uma *fratura biopolítica* habitada pela imprevisibilidade do povo, do caos que o compreende e de sua multiplicidade, de sua ingovernabilidade e de sua inapreensibilidade pelas formas de governo em curso, pelas tecnologias do biopoder e pelos modos de sua subjugação.

Em nível micropolítico, os dispositivos jurídico-políticos e morais que dispersaram esse paradigma pelas diversas artes de governo, dentre elas as pedagógicas ou pedagógico-terapêuticas, colocam-no em circulação e o materializaram em quase todas as instituições, com maior relevo nas escolas. Ele exige das pessoas com deficiência um preço alto demais a pagar, para serem incluídas em uma racionalidade, um regime de verdade e normatividade, os quais são os que reconhecemos como nossos, de parte de uma população

submetida àquelas formas de governamentalidade existentes. Por sua vez, essa exigência implica que, no autogoverno almejado, tais pessoas abram mão de parte do que são, de sua singularidade como ser e de seu próprio modo de habitar no mundo – isto é, de seu *ethos* – em nome de uma espécie regulada, de uma vida supostamente qualificada e de uma paz eventualmente prometida com essa inclusão. Ao se assujeitarem a tal demanda, as pessoas com deficiência e, quando não têm condições de fazer essa escolha, seus familiares, cuidadores ou amigos tentam ignorar, esconder ou neutralizar os seus déficits e limitações ou, então, mostrar a todo custo que foram superados.

Por um lado, a negatividade com que os corpos deficientes e as suas formas comuns de vida são vistas reforça os dispositivos de biopoder vetorialmente descendentes, que os desqualificam e os despotencializam, veiculando um prejulgamento de que são vidas frágeis e, em razão de sua fraqueza, merecem ser vividas, porque nelas se vislumbra um traço de humano, ao mesmo tempo que reconhecemos nesse gesto o que nos restou de humanidade. Paradoxalmente, por outro lado, essas vidas dão continuidade a uma cultura, cuja gênese pode ser encontrada em meados do século passado, segundo Peter Sloterdijk (2012), no princípio da *ascética atlética* adotada por pessoas com deficiência que se apresentam como prova de serem capazes de se equipararem a qualquer pessoa e como possibilidade de sua tenacidade moral, para superar as próprias fraquezas, ser disposta como um exemplo aos demais.

É essa exemplaridade que, ao nutrir um princípio de desempenho subsequentemente adotado no desenvolvimento da biopolítica neoliberal, é assumida como princípio subjetivo, identitário, erigido como imperativo para a cultura *fitness*

contemporânea, como demonstrado por Pagni (2017c). Concomitantemente, ao recobrir a negatividade em circulação dos corpos deficientes e suas formas de vida comum, uma falácia atenuante sobre sua precariedade, amenizadora e despotencializadora de sua fragilidade, em nome de uma humanidade vazia, é colocada em circulação, servindo como uma espécie de desculpa para a nossa indiferença ou, simplesmente, de ausência de percepção de sua potente diferença. Esses parecem ser os jogos de poder compreendidos por essa configuração biopolítica, mais bem explorada em outra ocasião (PAGNI, 2017a) e brevemente recuperada aqui, para assinalar que, sob o paradigma de sua cientificidade, esse jogo recobre – inclusive, no campo semiológico – , o que resta ou excede à potência de uma vida compreendida pelos corpos deficientes e pelas suas formas comuns de existência.

Historicamente, o que restou dessa potência de vida demarcou esses corpos e formas comuns de existência, desde a emergência das políticas de inclusão, no Brasil, amenizando as hostilidades contra elas, na medida em que não estariam à altura do imperativo da eficiência e do princípio do desempenho na biopolítica em curso. Todavia, os seus excessos, que já eram considerados uma afronta, no presente, passaram a ser vistos também como um ingovernável a ser contido, refreado e governado a todo custo, portanto, como uma ameaça não tão evidente, nessa conjuntura atual, quanto a dos travestis, de transgêneros, de negros e de mulheres cuja violência tem sido estampada com dados estatísticos, diariamente, na mídia.

Para isso, a adoção de ações mais duras, como aquelas que se estabelecem para outros signos da diferença assinalados anterior-

mente, passam a vigorar, e, na conjuntura política atual, ganharam um contorno mais assustador. Nesse sentido, chega-se a aventar a possibilidade do retorno das instituições asilares, em termos de políticas de saúde mental e, em termos análogos, do retorno das classes especiais nas escolas regulares, em termos de Educação Especial, ao se propor uma saída da chamada perspectiva inclusiva, com vistas a conter esses excessos, apoiando-se em tecnologias e saberes supostamente mais modernos.

Nesses casos, essas medidas macropolíticas, em termos estatais, favoreceriam, na esfera privada, tanto os oligopólios hospitalares e escolares, que se afirmaram como empresas para a qual a loucura e a deficiência seriam, respectivamente, um negócio lucrativo e um desnecessário investimento de alto risco – numa clara opção de isolamento – quanto a família ou cuidadores, os quais, por mais compreensível que seja esse gesto – não estariam dispostos a arcar com o ônus dessa convivência familiar, terceirizando os cuidados para com os doentes mentais e as pessoas com deficiência. São essas estratégias que imobilizam a *fratura fundamental biopolítica* na atualidade e, dessa maneira, em termos macropolíticos, o Governo Federal apenas cumpriria a sua função de oferecer segurança a essas pessoas e às suas famílias, investindo recursos públicos naquelas empresas privadas para subsidiar esse auxílio e se livrando desse gasto considerado excessivo para um Estado que deveria ser mínimo.

Ao eximir de responsabilidade esse mesmo Estado, com isso, deixaria à própria sorte essas pessoas e ao jogo de mercado a definição de regras, de tecnologias e de lances para seus cuidados, preferencialmente, fazendo dessas vidas parte de uma disputa para até onde suportam e permitem o abandono, explorando ao máximo sua

precariedade, sua fragilidade e sua despotencialização. A pergunta que se pode fazer, à luz dessa interpretação, é a seguinte: afinal, que ameaça representa a heterotopia dos corpos deficientes e as suas formas comuns de vida para um sistema tão racionalmente blindado e, em termos biopolíticos, com tantos dispositivos de regulação da vida?

Essa questão é similar à enunciada por Peter Paul Pelbart (2007), o qual, após argumentar que a vida foi levada ao extremo, ao ser reduzida à mera sobrevivência, vislumbra na imanência que escapole aos imperativos do biopoder reinante e nos corpos que a comportam alguma potência capaz de transbordá-lo: uma espécie de *biopotência* que resiste eticamente e se insurge politicamente contra essa atual configuração da biopolítica. Pelbart se indaga, se um corpo é *poder de ser afetado*, como então preservar essa capacidade de afecção, senão *através* [...] *de uma certa fraqueza*: "[...] como ter a força de estar à altura de sua própria fraqueza, ao invés de permanecer na fraqueza de cultivar apenas a força?" (PELBART, 2007, p. 69).

É essa indagação absurda que tem feito com que se encontre na fraqueza dos corpos deficientes e de suas formas comuns de vida uma *biopotência* a ser cultivada. É ela também que, uma vez posta em circulação, nos faz perceber nesses corpos e formas comuns a possibilidade de produção de agenciamentos capazes de nos mobilizar, para que revejamos nossa inserção no jogo do biopoder, instigando-nos a uma inflexão ética e, ao mesmo tempo, a um posicionamento político. Esse tem sido um movimento necessário para se enfocar as linhas que desenham outro paradigma de inclusão ou, como sugerido mais radicalmente por Carlos Skliar (2003), sequer continuar falando sobre inclusão, quem sabe, para perceber

melhor o que se passa conosco, no encontro com a positividade e a potencialidade que se materializam nesses modos de existência, com esses corpos deficientes e as formas que assumem num *corpo comum* que destoa do social ou do corpo-espécie sobre o qual a governamenalização estatal pretende governar biopoliticamente a população.

É um paradigma que, antes de se focar na força autossuperadora da deficiência ou na sua exemplaridade, enquanto processo de subjetivação que reitera certa tenacidade moral para tornar os corpos produtivos, advoga uma relação da alteridade com esse outrem, com o que traz de potente em relação, não à força que cultiva, mas à sua fragilidade. É essa fragilidade que lhe produz uma singularidade ou uma diferença no encontro conosco, que, ao não ser julgada previamente como negativa, pode produzir certa familiaridade em razão da própria fraqueza de nossas forças, de nossos déficits e da necessidade de termos que aprender a conviver com a nossa fragilidade. Esse é um devir comum entre a *biopotência* desses corpos, instaurado no encontro com nossos corpos, os quais, por mais incertos e imprecisos que sejam, produzem signos a partir de seu acontecimento, que permanecem ainda pouco decifrados, pensados e vistos, no âmbito das pesquisas em diversos campos disciplinares.

Não se trata de postular, com base na composição da ciência com a arte e a filosofia, um novo paradigma interdisciplinar para abordar o assunto, embora também julguemos a carência dessa condição. Afinal, como explicitado anteriormente, estamos entendendo a noção de paradigma de maneira um pouco diferente da filosofia da ciência, mais próximo ao modo como Agamben (2009) o compreendeu. Ao contrário dessa compreensão mais restrita, nesta, a

atitude investigativa em que se dispõem essas formas de aprendizado ético inspira certo cuidado, pois, como sugere novamente Agamben (2007), por vezes isso implica profanar um terreno, enquadrá-lo, regulamentá-lo, ainda que em termos de elaboração, retirando de si sua potência do encontro com os corpos e corroborando para a despotencialização de suas formas comuns de vida na escola. Por isso, entendemos que essa é uma condição delicada e que representa um desafio maior, talvez até a adoção do imperativo ético da indignidade de falar pelo outro, nos termos enunciados por Foucault (2004).

Nesse caso de falar pelas pessoas com deficiência ou, quando elas estão impossibilitadas, pelos seus familiares e amigos mais próximos, mais do que um procedimento científico objetivo, parece ser uma defesa subjetiva, para que os pesquisadores que se colocam em seu lugar de fala não se desloquem em relação à sua identidade e tenham apaziguadas suas consciências. É necessário, para mudar essa atitude, nos dispormos a tentar entrar nessa experiência que nos desloca, a reconhecer honestamente os limites dos conceitos, procedimentos e técnicas de que nos apropriamos, para abordá-lo, sejam eles filosóficos, sejam científicos e artísticos, e, ao tratá-lo, antes de fazê-lo empiricamente, como um processo mesmo de experimentação, em que o principal experimento somos nós mesmos, privilegiar nossos processos de subjetivação, nos quais o que importa, estilisticamente, não é a ferramenta utilizada, mas seu resultado ou, melhor seria dizer, o produto de seu ensaio.

Nesse sentido, mais do que criticar os limites do paradigma científico da inclusão no qual se apoiaram as Políticas Inclusivas entre seus fluxos e refluxos, à luz dos desafios ético-políticos assinalados, é preciso rever as estratégias dos campos de saberes e técnicas que

legitimaram suas ações, inclusive aquelas que se postulam no presente e visam a dissolver a sua perspectiva inclusiva. Se áreas como a Educação Especial respaldaram a sua constituição num esforço em fazer com que a Educação abarcasse uma perspectiva inclusiva, ela também recorreu aos recursos científicos e técnicos mais especializados, restringindo-se ao público atendido sob a denominação pessoas com deficiência. Isso caracteriza que, também, desenvolveu um tipo de circunscrição dos corpos e das formas comuns de vida, anteriormente mencionadas, a um olhar recheado de signos e de conceitos, tal como exposto neste capítulo, desenvolvidos por aquela área, ao longo de décadas.

Não obstante todo o acúmulo havido nesse campo, desde finais de 1990[26], as suas concepções foram determinantes na elaboração dessas políticas inclusivas e em sua implementação. Não apenas porque, com elas, se procurou construir um metadiscurso capaz de fundamentar práticas de ensino e tecnologias em curso de elaboração, nem sempre afinada ou comprometida com ele, como

---

[26] Podemos enfatizar a importância que teve, no âmbito de suas pesquisas, a aproximação de perspectivas antropológicas, como as de Gilberto Velho (2003), para destacar as variáveis culturais da deficiência e minimizar suas determinações biologizantes. Algo análogo ocorreu também com a apropriação de fontes sociológicas, como as de Erving Goffman (1988), e, mais recentemente, as dos teóricos ingleses dos *Desabilities Studies*, nos termos sugeridos por Gustavo Martins Piccolo (2014), a fim de compreender sociologicamente as representações sociais e a dimensão sociopolítica da deficiência. No campo da psicologia, destacamos a centralidade de trabalhos como os de Lígia Amaral (1998) e, mais recentes, por certa leitura da psicologia histórico-cultural, para ampliar as fontes da psicologia comportamental e para fundamentar o paradigma de inclusão em curso. Isto, sem contar todo o alerta sobre a armadilha que seria apoiá-lo, numa promessa que traria consigo a sua face excludente, nos termos assinalados, dentre outros, por Carlos Skliar (2001, 2003).

também, mesmo com suas variadas referências teóricas, persistiu numa postura hierárquica e especializada, quase sem contar, em sua construção, com a participação dos interessados, ou seja, das próprias pessoas com deficiência ou, na impossibilidade de se manifestarem, de seus familiares e amigos. Salvo como objetos de suas pesquisas ou como sujeitos empíricos, em boa parte das produções desse campo, esses últimos raramente foram vistos como atores das políticas públicas para o setor ou, então, como partícipes ativos das mesmas, ficando a sua elaboração e desenvolvimento por conta dos especialistas.

Talvez vigorasse nesse paradigma científico, no qual se apoiaram as políticas de inclusão educacional implementadas, uma percepção de que, como parte de um senso comum, pouco teriam a opinar, desconsiderando que não estávamos tratando de uma comunidade científica, mas de uma disputa política e de uma comunidade que procura se inserir na esfera pública e influenciar as políticas públicas reivindicadas por ela. Ou, na pior das hipóteses, vigorasse nesse campo, contraditoriamente ao discurso da inclusão e das capacidades das pessoas com deficiências para assumirem uma vida qualificada, também uma preconcepção de que são como sujeitos, pré-condicionando o seu lugar de enunciação ou de expressão a um lugar do qual, embora ocupem, não podem falar por si. Nesse sentido, foram vistos somente como informantes dos signos decifrados pelos cientistas ou, no limite, pela normalização em curso pretendida também por seus familiares e amigos, quando se deparam com uma limitação intransponível.

O que nos parece contundente, porém, é que a sua fragilidade, onde a sua potência poderia ser vislumbrada, foi a

primeira a ser ignorada nos seis últimos anos, com os discursos em circulação e hegemônicos na pasta do Ministério da Educação. Ao contrário disso, nos discursos em circulação nessa pasta, são reafirmadas as teses objetivas de suas ações, neutralizando qualquer politização possível e assinalando a iniquidade de qualquer metadiscurso que postule a perspectiva inclusiva, em razão de sua suposta carga ideológica, vista como alheia aos parâmetros científicos da racionalidade empregada. Além de corroborar a racionalidade econômica do neoliberalismo e radicalizar o seu apoio em critérios ainda mais objetivistas, sem se perguntar pelos fins dessa reconfiguração biopolítica, essa postura advém de uma tendência já encontrada em circulação no próprio campo e, mesmo, na defesa de certa perspectiva de Educação Inclusiva, vista como universalmente justa, mas isenta de colorações ideológicas ou de posicionamentos políticos.

Este é o aspecto a ser problematizado, na segunda parte deste livro, pois evidencia uma das razões pelas quais os saberes e técnicas que produz são utilizadas pelos órgãos executores dessa política e inadvertidamente apropriada pelos profissionais que atuam nesse campo, sem as devidas críticas e propostas para seu reordenamento geral, mantendo intacta boa parte das ações que prescreve. Isso ocorre porque essa perspectiva de inclusão se assenta numa *episteme*, a qual, ao regular seus saberes, ignora suas relações com o poder e minimiza a sua transversalidade, tanto no currículo escolar quanto nas áreas de conhecimento que o compreendem.

Se as relações de poder pouco são observadas, nas políticas de educação inclusiva, essa transversalidade é reconhecida, o que se poderia inferir que, para tanto, ao menos a multi e a

interdisciplinaridade, requeridas para tal propósito, deveriam ser levadas em conta, ampliando as suas margens para dar conta de seus objetos, problemas ou, mesmo, reformular suas concepções de sujeitos e de métodos para suas pesquisas. Diferentemente disso, parece que a área pouco caminhou nesse sentido de ampliar suas margens de interface com outros campos do conhecimento científico, da filosofia e das artes. Muito pouco também promoveu, com a apropriação de metodologias de outros campos ou criadas para tal, uma maior circulação dos discursos enunciados, dos relatos de experiência e dos testemunhos das pessoas com deficiência ou, na impossibilidade, de seus familiares e amigos a propósito do que pensam, imaginam, desejam, creem ou sentem, diante dos mundos que habitam.

Seguramente, essa atitude geral, juntamente com uma compreensão da inclusão como algo que se destina a outras diferenças, a um *corpo comum* que almeja fazer parte do governo biopolítico da população e não somente de sua face tanatopolítica, nos termos expressos neste capítulo, auxiliaria a ampliar o campo de percepção e de inteligibilidade acerca de suas demandas. Possibilitaria também facultar às pesquisas, nessa área, sair de um registro em que as pessoas com deficiência são tratadas como meros objetos, informantes ou sujeitos passivos de protocolos científicos, para emergirem na cena como atores. Permitiria, com isso, igualmente uma dimensão um pouco mais próxima ao real a respeito de suas relações com as diferentes formas de inclusão, de como os seus corpos nelas transitam e formam modos comuns de vida, em instituições como a escola, dentre outras, após a implementação das políticas destinadas às pessoas com deficiência. Dessa maneira, poderiam oferecer outro

ponto de vista para avaliar estas últimas, e mais preciso, porque decorrente do público a quem se destinam e visto do interior dos dispositivos instaurados. Todavia, poucos estudos foram elaborados nessa direção, embora os que para aí confluíram trouxeram resultados bastante significativos.

Em um desses estudos, Ana Cristina Boher Gilbert (2012) nos ajuda a compreender certa semiologia dos discursos propagados por livros escritos e filmes preparados por pais de pessoas com deficiência, assim como *slogans* em circulação na própria imprensa acerca de um sentido para sua eventual inclusão. Em outro estudo, Ignácio Calderón Almendros (2014), ao analisar a trajetória de seu irmão Rafael, sugere que outro paradigma de inclusão teria sido encontrado por ele, na música, ou seja, em uma arte que requer uma forma de aprendizado e de harmonização dos contrapontos, de maneira bastante particular.

Por sua vez, nossas pesquisas utilizaram as crônicas de Eliane Brum (2006), para evidenciar um paradigma de inclusão que se dá pelo gesto e pelo olhar, isto é, num plano estético no qual a relação com as pessoas com deficiência ocorre e num trabalho *etopoiético* sobre si, assim como, num plano biopolítico, em que os corpos deficientes e suas formas comuns de vida são atravessados por signos outros, que os contextualizam numa realidade sociocultural como a brasileira. São esses signos que os impregnam e que conferem a esses corpos e formas comuns de vida, na conjuntura atual, a potência de serem vistos como uma ameaça política. Assim são as lutas travadas para capturá-los e seus escapes, no plano pré-discursivo ou no de uma semiótica a-significante, a qual nos faz encontrar nessas linhas de fuga um deslocamento de um paradigma científico sobre o qual a inclusão

vem sendo governada para uma esfera ou um paradigma estético, onde a sua emergência acontece provisoriamente na, com a e pela diferença com outrem.

Sob tal paradigma, seria possível apreender a imanência dessas vidas, mapear o modo como se encontram e, ao se depararem com uma singularidade outra – uma vez afetadas –, seus respectivos deslocamentos e processos de subjetivação. O que se postula, por conseguinte, de um modo mais modesto ao deslocamento proposto por Félix Guattari, em uma entrevista, quando sugere que a psicanálise passe de um paradigma científico para um paradigma estético, é apreender "[...] essa dimensão, a mais próxima da criatividade, a mais próxima de um desenvolvimento de linhas narrativas de construções formais que permitem cartografar uma subjetividade que não está já aí, mas que está já aí num movimento de devir." (GUATTARI, 2010, p. 8).

Aquém de um método cartográfico e mais próximo ao modo como a ética da amizade atualizou a estética da existência foucaultiana (PAGNI, 2016, 2018), vimos nos acercando de outra configuração metodológica, no sentido dessa compreensão da imanência dos corpos deficientes e de suas formas comuns de vida, compreendendo que, em muitos casos, há a emergência de outro paradigma da inclusão já em curso, na escola, relatado por muitos colegas e amigos de pessoas com deficiência. Afinal, após dez anos de sua presença nessa instituição, elas colocam em circulação relatos sobre os aprendizados éticos com essa amizade, o devir comum deficiente que produzem e a importância em conviver com os próprios déficits, sugerindo um campo de formação subjetiva e de resistência.

O problema é que raramente são vistos e, quando o são, se tornam objetos de uma campanha difamatória e do ódio, como a que se vê na atualidade, ou, com justificativa em certas especialidades, se afirma que emergem paralelamente à escola, não lhes dizendo respeito, porque não se referem à aquisição de conhecimentos pela qual essa instituição e seu currículo são responsáveis, tampouco ao trabalho de acompanhamento especializado, psicológico ou psicopedagógico que a favoreceria. Assim, deveriam ser considerados como restos que não cabem em nossos campos de especialização, sendo ignorados em sua potência presente no campo de formação ético-subjetiva e de resistência, já que, no limite, são vistos como formas de sociabilidade ou de subjetivação que extrapolam o almejado pelas artes de governo, pelas especialidades curriculares ou atividades escolares.

Temos defendido que esse é um campo ao qual a Filosofia da Educação deveria estar atenta e intervir, conjuntamente com outras áreas da Educação, das Ciências Humanas e das Artes. Pensamos também que essa ação multidisciplinar permitiria ainda que os filtros das pessoas com deficiências se ampliem, de modo a abranger a multiplicidade de seus signos e de tratá-las como pessoas, como qualquer um, sem a necessidade de um tratamento diferenciado, ou, melhor seria dizer, com um modo de tratar a todos diferentemente, conforme as suas singularidades. Isso implica sair de um registro disciplinar para atuar de outra maneira, com outras estratégias e composição de saberes e técnicas. Dessa forma, não se trata de uma disputa pelo território a ser mapeado, tampouco prescindir do apoio de outras áreas, como a Educação Especial, mas de realizar conjuntamente um processo de recompor os saberes, desterritorializar

campos, para que se possa ver emergir novas fronteiras e, sobretudo, mudar as relações de poder que os fixam, estagnando sua transitividade entre a vida e a escola.

Para isso, necessitamos ir além de tratar esses corpos deficientes como restos de nosso saber e ver suas formas comuns de vida como limitantes de nosso poder, na escola. Nesse sentido, precisamos aprender a tratá-los como *biopotências*, correndo o risco do que isso significa e do que agenciam em cada um de nós, no tempo presente.

PARTE II

CAPÍTULO 4

Do biopoder à biopotência: o ingovernável e a radicalidade ontológica da deficiência

> Toute institution impose à notre corps, même dans ses structures involontaires, une série de modèles, et donne à notre intelligence un savoir, une possibilité de prévision comme de projet. Nous retrouvons la conclusion suivante: L'homme n'a pas d'instincts, il fait des institutions. L'homme est un animal en train de dépouiller l'espèce. Aussi, l'instinct traduirait-il les urgences de l'animal, et l'institution, les exigences de l'homme: l'urgence de la faim devient chez l'homme revendication d'avoir du pain. Finalement, le problème de l'instinct et de l'institution sera saisi, à son point le plus aigu, non pas dans les « sociétés » animales, mais dans les rapports de l'animal et de l'homme, quand les exigences de l'homme portent sur l'animal en intégrant celui-ci dans des institutions (totémisme et domestication), quand les urgences de l'animal rencontrent l'homme, soit pour le fuir ou l'attaquer, soit pour en attendre nourriture et protection. (DELEUZE, 1955, p. XI).[27]

[27] Na tradução brasileira: "Não há tendências sociais, mas somente meios sociais de satisfazer as tendências, meios que são originais porque são sociais. Toda instituição impõe a nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de

Essa conclusão da apresentação de Gilles Deleuze à coleção *Texts e documents philosophics*, organizada por Georges Canguilhem, em 1955, parece aglutinar os problemas em torno dos quais uma série de estudos foram desenvolvidos, nos anos de 1960 e 1970, sendo signos de uma época que ainda não se findou. Gilles Deleuze e Félix Guattari (2004) retomaram a temática, em *O Anti-Édipo*, publicado em 1973. Certos filósofos, como Jean-François Lyotard (1981, 1990), viram nesse debate a possibilidade da elaboração de uma economia política libidinal, problematizando os dispositivos que a empreendem, enquanto outros, como Michel Foucault (1988), mesmo sem propor algo dessa natureza, teve a respeito da questão da erótica e dos dispositivos de sexualidade o centro orbital de sua obra – se o considerarmos no giro que deu, em seu projeto, a partir da publicação dos volumes da *História da Sexualidade*, algo que vinha ensaiando desde seus cursos sobre o tema, publicados postumamente.

Tendo em vista esse contexto filosófico francês, em que maio de 1968 teve um papel histórico decisivo, essa apresentação de Deleuze soa como um prenúncio, e a conclusão a que chega sobre o modo como o instinto é maquinado pela instituição ressoa como o

---

modelos e, dá à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de previsão, assim como de projeto. Nós reencontramos a conclusão seguinte: o homem não tem instinto, ele faz instituições. O homem é um animal se despojando da espécie. Assim, o instinto traduziria as *urgências* animais e a instituição as *urgências* do homem: a urgência da fome torna-se no homem a reivindicação de ter pão. Finalmente o problema do instinto e das instituições será aprendido, em seu ponto mais agudo, não nas "sociedades" animais, mas nas relações do animal e do homem, quando as exigências do homem incidem sobre o animal integrando-o em instituições (totemismo e domesticação), quando as urgências do animal encontram o homem, seja para dele fugir ou atacá-lo, seja para dele esperar alimento ou proteção." (DELEUZE, 2005, p. 137, grifos no original).

emblema de uma geração de intelectuais sobre os quais Georges Canguilhem teve grande influência, juntamente com Georges Bataille e Maurice Blanchot. É como se essa geração tivesse legado àquela uma herança, revitalizada a partir dos acontecimentos históricos de 1968 e da inquietude dessa geração de intelectuais franceses, os quais firmaram em seu horizonte o problema político de que qualquer alternativa para os impasses do capitalismo, no período, passaria necessariamente pelo ensaio de novos processos de subjetivação que escapassem às suas amarras e capturas. Assumem, para tanto, reacender o debate sobre a vicissitude instintual, as suas tendências em alcançar o prazer ou a satisfação do desejo como meio de liberação da fixidez da subjetividade construída pelos jogos de poder instituídos por esse modo de produção e a possibilidade de romperem as minas postas pelos agenciamentos institucionais, como móveis de uma intensa luta para a consecução daquelas tendências, a reforma e a transformação dessas mesmas instituições.

A questão que se discute neste capítulo é a de saber em que medida essa equação entre as instituições e os instintos foi se tornando uma zona indiscernível, a ponto de o homem não fazer instituição, mas ser usado por ela, para manipular as suas tendências e colocar os instintos no centro dos jogos de poder instituídos, principalmente em sua possível gestão. A instituição faz isso, ao deixar de regular a existência singular daqueles que a habitam, como norma para imperar sobre ela como uma lei, particularizando-a e individualizando-a como uma totalidade a ser encarnada e produzir o autocontrole necessário para afastar os excessos instintuais e reduzir a emergência de tendências contrastantes às medianas.

Por seu turno, os instintos não satisfeitos por essa regulação institucional, nem pelo autocontrole imposto ao corpo singular, parecem ser mobilizados por tendências comuns, algumas vezes, para destruir a tudo que represente algum estranhamento a esse eu totalizado, alimentando o ódio contra o outro e ao que afete essa individualização, (re)produzindo a sua estratificação, a fixação de seus fluxos e a limitação de sua economia libidinal. Raramente, esses instintos se reúnem para criar ou para forçar a criação de espaços outros na instituição, dando lugar ao estranho, ao diferenciado e ao que excede a regulação de seus fluxos, potencializando, em vez das existências singulares, processos de subjetivação que reorganizam suas forças em torno de tendências comuns. Aliás, esses tendentes desvios comuns e os excessos instituais de existências singulares são vistos pela instituição e por toda a maquinaria coletiva que a compreende como uma ameaça a ser evitada e como um acontecimento cujo planejamento poderia prevenir, dirigindo a sua força desreguladora para um fim permitido e para práticas que neutralizassem seus efeitos de poder, mantendo intacta a hierarquia e a dominação existentes.

Nesse registro, a força destrutiva dos instintos gera uma zona de risco para o corpo que singularmente se desvia de seu enquadramento institucional e de um padrão social, uma zona na qual o que se supõe útil socialmente e governável emerge como uma força ingovernável, desencadeada por uma potência inconsciente ainda não capturada ou, quem sabe, incapturável. É essa força que irrompe numa série fragmentada de acontecimentos históricos, que denotam uma crise de governamentalidade que nos interessa discutir aqui, juntamente com essa potência de diferenciação que repercute nos corpos ditos desviantes. Afinal, a hipótese deste capítulo é a de

que aí parece ser possível encontrar um indício afetivo e um terreno estético de emergência dessa força, onde a inteligibilidade das ações individuais destoa das reações específicas produzidas pelas tendências comuns lançadas sobre esse organismo e onde a consciência de seu sentido social é substituída pela comunhão múltipla e caótica resultante dos encontros dos corpos heterotópicos que habitam a instituição.

Uma vez circunscrito o terreno e os pontos de irrupção onde emergem, parece ser possível nos encontrarmos com a inumanidade da educação, quando focamos esse campo. Afinal, como sugere Lyotard, "toda educação é inumana", se considerarmos as contradições, jogos de poder e terror, mesmo a referente à "'boa maneira' de educar as crianças", o que, por um lado, gera certa melancolia, e, por outro, faz surgir uma "força inumana desreguladora" (1997, p. 12). É desse ponto de vista que, especificamente, gostaria de situar esse ingovernável da deficiência, destacando a sua radicalidade ontológica e os devires clandestinos que nutrem essa força inumana desreguladora e compõem suas formas de subjetivação. Para isso, vamos estabelecer uma interlocução com a obra de Michel Foucault e alguns de seus intérpretes e críticos, de sorte a situar melhor esse problema, sobretudo frente aos dispositivos de inclusão institucionalizados, em particular, nas escolas, utilizando-os como exemplo daquela captura do prazer em concorrência com outras formas de comunhão e de (bio)potência dessas formas de existência ditas deficientes.

4.1 O ingovernável da deficiência, sua radicalidade ontológica e seus devires comuns

No livro *Sociedade ingovernável*, Grégoire Chamayou (2020, p. 22) argumenta que, diferentemente da governamentalidade, que designa "[...] uma disposição interna ao objeto de ser conduzido, sua propensão a deixar-se dirigir, a docilidade ou a ductilidade dos governados", a ingovernabilidade se caracteriza como "[...] uma contra disposição indomável, um espírito de insubordinação, uma recusa de ser governado" de determinada forma.

Nada de novo, se levarmos em conta as considerações de Michel Foucault (1997) sobre a crítica e a governamentalização. A novidade assinalada por esse autor, contudo, é o fato de compreender essa ingovernabilidade como "uma situação hipotética", "uma conjuntura" que poderia resultar "[...] de uma disfunção ou da falência do aparelho governamental, mesmo que os governos se mostrem dóceis." (CHAMAYOU, 2020, p. 22-23). Isso significa identificá-la como um "fenômeno de paralisia institucional", o qual pode resultar, por exemplo, de inúmeras causas, dentre elas de um movimento de desobediência civil. Argumenta Chamayou (2020, p. 23):

> De modo esquemático, a crise de governabilidade pode ter duas grandes polaridades: a de baixo, dos governados, e a de cima, dos governantes; e duas grandes modalidades: a revolta ou a paralisação, governados rebeldes ou governantes impotentes – e ambos os aspectos podem evidentemente se combinar. Lênin teorizava que apenas quando "os 'de baixo' não querem e os 'de cima' não

> podem continuar vivendo da forma antiga" a "crise governamental" é capaz de se transformar em crise revolucionária.

A aspiração desse autor parece ser a do despertar dessa crise revolucionária. Para Foucault, segundo Chamayou (2020, p. 23-24), a crise da governamentalidade não se trataria somente de uma "revolta das condutas", como também de um "bloqueio" do "dispositivo geral de governamentalidade", ocasionado por razões endógenas, irredutíveis às crises econômicas do capitalismo, ainda que a elas articulado. De acordo com ele, Foucault teria vislumbrado que o que estaria "[...] prestes a ser bloqueado era a 'arte liberal de governar', que não deve ser entendida (seria um anacronismo) como o neoliberalismo no poder, mas como aquilo que, no "liberalismo embutido", chamam de uma forma de compromisso instável como resultado da associação entre economia de mercado e intervencionismo keynesiano." (CHAMAYOU, 2020, p. 24). A diferença seria a de que, ao fazer isso, o filósofo francês teria perspectivado, com o bloqueio do dispositivo da "arte liberal de governo", rearranjos significativos. Desse ponto de vista, a sociedade seria ingovernável, não em si, mas na forma como a queremos governar, atualmente, o que implicaria concluir que não haveria ingovernabilidade absoluta, somente relativa, sendo nessa diferença que reside o objeto e o desafio constitutivo de toda arte de governar.

Não é à toa que situa esse autor a explosão dessa ingovernabilidade a partir de maio de 1968 com os movimentos que de lá para cá estimularam lutas identitárias ascendentes, assim como lutas transversais (com alianças ou não), apresentando-se como movimentos múltiplos da sociedade civil, decorrentes de embates

locais e suscitadores de devires minoritários, contra os quais, por sua vez, se produziram formas globais de governamentalidades reativas, com vistas a contê-los, integrá-los ou incluí-los como parte da repartição do governo biopolítico da população.

Não obstante essa esquematização geral acerca do que se pode chamar de crise de governamentalidade das instituições – em grande medida, porque os instintos múltiplos e os agenciamentos das forças inumanas desreguladoras se insurgem inadvertidamente contra os dispositivos nela instaurados –, é possível, no projeto filosófico de cada um desses filósofos, encontrarmos elementos para pensar a ingovernamentalidade desses corpos, no âmbito não somente do corpo-espécie ou da biopolítica da população, como também no individual ou no de sua anátomo-política, nos termos analisados na primeira parte deste livro. Se esse foco na biopolítica da população nos permitiu compreender a envergadura das formas de governamentalidade descendente, dos agenciamentos coletivos e, consequentemente, dos efeitos de poder sobre os processos de subjetivação, provavelmente, esse vislumbre dos desvios nos ajudaria a pensar nas resistências desses corpos a dispositivos disciplinares, de normalização, de segurança e de inclusão que articulam essa micropolítica com aquela macropolítica.

Muitas vezes, esse alinhamento e articulação dos dispositivos provocam, para além do agenciamento de poder e de governamentalidade necessário ao maquinismo social, formas de dominação e promovem tendências de vida fascistas, ocorrentes na existência ordinária e no mundo comum, as quais impregnam nossas práticas, gestos e hábitos, tornando-os operantes, naturalizados e, por vezes, obscuros, por mais normalizados que possam parecer. Nesse

esquadro teórico, parece ser oportuno retomar a discussão acerca de como se poderia passar do biopoder para uma análise da biopotência desses corpos heterotópicos denominados deficiências, que compõem, juntamente com outras diferenças, o que chamamos de *corpo comum*, isto é, um corpo que, distintamente do corpo-espécie ou da população governável atual, como uma sombra popular, um povo que falta, cujos devires margeiam, afrontam e habitam a biopolítica.

O que significaria levar em conta, todavia, a (bio)potencialidade desses seres, a ingovernabilidade desses corpos que trazem inscritos esses déficits e, de certo modo, uma (de?)ontologia dessa deficiência, que forçam nas relações com outros, na medida em que outrem não esteja fechado a isso, um olhar para devires minoritários que também são seus? Para responder parcialmente a essa pergunta, teríamos de ultrapassar o projeto foucaultiano, uma vez que não daria conta de responder a essa questão específica, caminhando, na sequência, com algumas reflexões que vimos fazendo com Catherine Malabou (2014) e os "mil platôs" de Gilles Deleuze e Felix Guattari (2012) sobre a radicalidade ontológica da deficiência.

Devemos pensar a deficiência não enquanto um estado de anormalidade ou um registro social que predetermina o julgamento negativo dessa designação, mas como os efeitos de uma força desreguladora que se inscrevem no corpo. Tais efeitos podem se singularizar, em função não somente de parâmetros biológicos de normalidade, da regulação de uma mecânica instintual e da predeterminação de uma economia do prazer, porém, do acidente que o atravessa, da inoperância de seu maquinismo e da recriação de outra

forma de subjetivação em que a dinâmica libidinal ocorre, por meio da interposição de sua face energética à mecânica instituída. Ao ser pensada dessa forma, segundo um paradigma estético e uma economia do prazer, a deficiência é um modo de existência cujo processo de subjetivação se compõe por múltiplos devires, como quaisquer outros. Contudo, esses devires são agenciados majoritariamente em torno desse seu signo – que lhe é atribuído e que o designa socialmente –, mas que, em sua singularidade, se integra com outros devires minoritários (e majoritários) que o atravessam, configurando uma linha clandestina dos corpos que os encarnam e dos seres que os potencializam, como forma de vida que se afirma na, com a e pela diferença.

É essa diferença particular, que, como outra qualquer, perturba pela diferenciação suscitada e pela revolta dos devires alheios que provoca, em seus eventuais encontros. Esses últimos podem ou não se tornar um acontecimento, tanto para outrem quanto para essa forma de subjetivação que produz, dependendo do contexto, da abertura do tecido social e da percepção para seu acolhimento por esse outro e do trabalho ético de si, de sua expressão e de potencialidade de afecção. No caso específico dessa diferenciação, o que se pode dizer é que, antes de ser um estado de anomalia que se atribui a qualquer um, a partir de um diagnóstico médico-psiquiátrico ou um estigma que se cola ao seu corpo por ultrapassar o desvio-padrão, a sua relação com o acidente praticamente a demarca de maneira decisiva.

Referimo-nos aqui aos efeitos que o acidente causa sobre esse corpo com o qual se faz coincidir essa designação de deficiente, em razão de suas deformações fenotípicas, de suas disfunções orgânicas, de seus desvios instintuais, que o tornam diferenciado, se comparado

à média dos demais indivíduos, sem contar a sua enigmática economia do prazer, que escapa àquela controladamente instituída. Nesse corpo singular se inscrevem esses efeitos provocados por essa força alheia à vontade individual ou ao que classificamos modernamente de sujeito, por ser motivada por acontecimentos históricos traumatizantes ou, mesmo, por acidentes em seu sentido ontológico.

Para Catherine Malabou, esses "[...] acontecimentos são puras forças que golpeiam, dilaceram e furam a continuidade subjetiva, não autorizando nenhuma justificação ou retomada da psique." (2014, p. 29-30). Decorrentes de acidades, eles produziriam uma *plasticidade destrutiva*, como um princípio de não adaptação orgânica. Tal plasticidade implicaria a "[...] possibilidade de mudar de identidade por destruição, a possibilidade da metamorfose aniquiladora", pois "[...] não aparece como uma virtualidade constante do ser, inscrita nele a título de eventualidade, compreendida em seu sentido biológico e ontológico." (MALABOU, 2014, p. 30). Ao contrário disso, a destruição ensejada por essa plasticidade "permanece um acidente", como uma "propriedade da espécie" que inscreve a destruição como possível, em uma estrutura existencial, não reduzindo a um acaso para a sua ocorrência, tampouco a algo que possa ser previsto por algum estatuto. A ontologia do acidente é como "uma lei lógica e biológica", mas que "[...] não se permite antecipar nada sobre seus próprios casos", somente sendo surpreendida por eles e pelo acontecimento da destruição como seu efeito possível – não necessário – sobre uma existência (MALABOU, 2014, p. 30). É dessa maneira que a *plasticidade destrutiva* provoca existencialmente certa explosão da identidade e um esfacelamento da subjetividade. Afinal,

essa força de destruição repercute sobre o corpo e dilacera a existência, a ponto de fragmentá-la e de o indivíduo não mais se reconhecer nela ou somente reconhecê-la parcialmente, como assinalado por Pagni (2019a).

Malabou (2014, p. 14) argumenta que "[...] o fenômeno da plasticidade patológica, de uma plasticidade que não conserta", nem adapta o organismo a sua nova forma, "[...] corta o fio da vida em dois, ou em vários segmentos que não reencontrarão mais", exigindo uma fenomenologia própria a ser decodificada e escrita. É essa fenomenologia que a filósofa francesa procura retratar, ao considerar algumas transformações ocorridas na identidade subjetiva, em casos de pacientes com Alzheimer, dando visibilidade às suas linhas de deriva, embora sem se reportar diretamente às curvas enunciativas e aos processos de subjetivação propriamente ditos – como talvez fosse mais adequado a uma cartografia.

De qualquer forma, essas linhas seriam geridas, antes do que pela astúcia, estratagemas ou máscaras tipológicas, por uma ontologia e uma clandestinidade existencial que tornaria irreconhecíveis tais sujeitos para si mesmos, já que sua *escultura interior*, moldada não em sua aparência externa, mas pelos sinais da força da *plasticidade destrutiva* para a qual não há saída, salvo aceitar a transformação que provoca sobre o corpo. Dessa forma, a *plasticidade destrutiva* "[...] torna possível a aparição ou a formação da alteridade lá onde o outro falta absolutamente" (MALABOU, 2014, p. 17), uma vez que, para tais pacientes, só é possível buscar uma *forma de fuga*, contornando a identidade que os desertou, deixando-os à deriva como indivíduos.

Essa deriva não decorre de uma interdição dos instintos ou pelo bloqueio de seus fluxos ou tendências, através de dispositivos que

os organizam e os dirigem no ambiente institucional, para usar expressões de Foucault (1990). Tampouco é produzida por alguma máquina abstrata de rostidade, nos termos literais de Deleuze e Guattari (2004). Trata-se de uma força destrutiva com a qual esses corpos arcam, constituindo os seus órgãos ou sua reorganização, até com certa sabedoria corpórea, por assim dizer, que se, por um lado, limita o seu emparelhamento a uma mecânica instintual ou a uma economia libidinal prévia, por outro, cria artesanalmente um maquinismo inconsciente singular, distinto do conhecido como normal e provocativo de sua regulação maquínica coletiva praticada pela instituição.

Aquele maquinismo nem sempre é visível pela instituição, entretanto, é comum que nela, ao aglutinar as diferenças em torno do vazio com que pratica essa forma de alteridade, haja a reunião de devires clandestinos ao redor de certa interconexão, sem qualquer comunicação (GIL, 2019). É preciso destacar que os efeitos deformativos, defeitos funcionais e desvios instintuais provocados por essa força sobre o corpo e que nele se inscrevem – e não apenas sob a superfície da pele – constituem uma forma de alteridade com o acidente, isto é, com esse outro de si que falta, que esfacela qualquer identidade e que faz com que esses corpos se tornem irreconhecíveis para si mesmos.

Essa forma ímpar de alteridade dos pacientes com Alzheimer, salientada por Malabou (2012), parece ser familiar à convivência com os efeitos causados pelos seus acidentes e produtores de déficits em suas formas de vida ou os modos de existência denominados deficientes. Diferentemente de um estado de registro médico do qual não escapam, por sua condição de inscrição, desse ponto de vista, é

essa convivência com os efeitos dos acidentes sobre o corpo que demarca esses modos de existência, sendo o encontro com tais efeitos um primeiro indício da possibilidade de seu corpo deformado, disfuncional, em déficit, se tornar para si um acontecimento. Assim, escapam a uma condição de registro (médica, antropológica, sociológica), para se constituir num campo de inscrição do acontecimento, da diferença que produzem e das forças desreguladoras que exprimem, evidenciando por esse prisma sua potência, nem sempre convertida em ato, mas sempre uma pulsação da *bíos*.

Por essa razão, a convivência com esses efeitos se torna constitutivo desse modo de ser e se apresenta como uma das condições do humano, similarmente a outras, como as relacionadas à fragilidade e à finitude do homem, porém, despertando-as para sua inumanidade e para os devires outros comuns. Nisso consiste a sua radicalidade ontológica, pois, na medida em que esses seus efeitos suscitam alterações demandadas tanto pela instituição quanto pelo instinto, ela constitui uma experiência com uma força destrutiva produzida por uma relação ontológica cuja localização, previsão e racionalidade ou regularidade são imprevisíveis para a existência. Essa radicalidade ontológica que o acidente provoca, nos modos de existência em geral, conforme pensamos, assume uma configuração ímpar em relação às formas de vida cujo signo da deficiência se sobreleva, dando corpo a um devir minoritário – o dos déficits –, em detrimento de outros (ligados aos gênero, à sexualidade, às condições de vulnerabilidade ou étnico-raciais, dentre outras, igualmente minoritários). Se, por um lado, tal radicalidade produz um déficit ontológico, nos termos anteriormente mencionados, por outro, ela demarca uma singular

subjetivação. Por mais que se tente capturar essa forma de subjetivação. institucionalmente, mobilizando para tanto os saberes médico-psiquiátricos, suas tecnologias ou, mesmo, dispositivos mais complexos para correspondê-la a um "ser menos", esses corpos fogem a essa captura, quase como uma condição existencial de suas tendências instintuais, sem síntese prévia, talvez, somente *a posteriori* e, em geral, em afronta ao instituído.

Este, a nosso ver, é o impasse do corpo, em que se enfatiza o signo da deficiência sobre outros devires, os quais, na sua significância, não se deixam capturar e se mantêm literalmente vivos. Assevera Malabou: "[...] a síntese de uma alma e de um corpo outros em sua própria deserção é ainda uma forma, um todo, um sistema, algo vivo." (2014, p. 22). Essa remissão ao vivo e às forças evoca, seguramente, a ingovernabilidade desses modos de existência, da circulação de seus instintos e de uma economia do prazer, que ultrapassa o saber biológico e as tecnologias do eu, despertando os devires animais, fêmeas, negros, juntamente com os deficientes, de sorte a suscitar em outrem um deslocamento. Quem sabe até invoquem, com isso, uma rebelião desses devires em torno do corpo deficiente, uma familiaridade e um jogo que afronta a monotonia majoritária dos devires brancos, másculos, heterossexuais, europeus, que nos dão um rosto.

Sob esse aspecto, não se poderia mais se referir a esses devires provocados em redor de um vazio com o qual praticam a alteridade, denotadamente por sua ausência de um código prévio qualquer ou de uma gramática que o subjugue, a uma relação estratificada de indivíduo, já que sequer a identidade para tal se tem, naqueles corpos acometidos pela força destrutiva do acidente. Somente os encontros

desses corpos que trazem inscritos os efeitos dos acidentes e que exprimem a potência do signo da deficiência, dentre outros que os atravessam e os quais mobilizam nessa relação com outrem, poderiam agenciar esses devires.

Se, desse ponto de vista, não se pode reportar a uma relação individualizada e também não se pode aludir a uma força coletiva, como produção de uma máquina abstrata, é possível tratar de uma força dispersa, caótica, que se reúne em torno do comum e dos devires que comungam. Essa comunhão se dá em função das diferenças ontológicas, as quais podem se aglutinar tanto por critérios identitários ou significantes, isto é, dos signos atribuídos a um ou outro devir minoritário da espécie ou do povo que falta – deficiente, negro, índio, travesti, em situação de vulnerabilidade social ou fragilidade de qualquer tipo – quanto por critérios de inclusão disjuntiva ou de alianças inconfessáveis – dada aleatoriamente pelas lutas transversais de governamentalidade, pelos jogos de poder e pela criação de subjetivações insurgentes que resistem ou produzem linhas clandestinas às hegemônicas no capitalismo.

Esses devires que, juntamente com uma rostidade clandestina, dão pulso à vida possuem um móvel destrutivo, mas que, ao mesmo tempo, desestabiliza e força outro fluxo em outrem, por meio de uma economia do prazer desconhecida, ainda que percebida como vital. E, mesmo nesse potencial destrutivo, se interpõe à destruição interposta pela regulamentação do sistema em seu maquinismo capitalista e, em especial, nas tendências fascistas que se maquinam com o neoliberalismo. Essa percepção desafia a filosofia a trabalhar sem a regularidade de uma lei, ao mesmo tempo biológica e ontológica, ou racionalidade prévia, conclamando-a a atentar a esses acidentes, aos

efeitos que produzem nesses corpos e aos acontecimentos resultantes de seus encontros com outros corpos, demandando para tanto a parceria com outras artes.

Assim, ao mesmo tempo que esse móvel destrutivo ao qual a vida resiste impacta tanto os fluxos libidinais quanto a sua maquinação empreendida pelas instituições, no sentido de coordená-los, dirigi-los e conduzi-los, ele também desafia os corpos a se encontrarem com outros, produzindo uma biopotência a ampliar a fratura biopolítica, com uma postura de abertura a alianças entre as diferenças significadas que a promovam, na criação de um comum por vir. Desafia ainda para tal a mobilização da filosofia em aliança com as artes, para além da adoção de um paradigma científico cego com respeito ao campo estético da emergência do acontecimento desses encontros de corpos que fariam os devires minoritários circularem, afrontando os majoritários, assim como agenciarem um inconsciente maquínico para o qual as intensidades do prazer e os fluxos do desejo potencializassem a criação de uma trans-subjetivação-comum.

4.2 A potência do retardo de Jouy e a clandestinidade do devir deficiente na escola

Para essa última possibilidade, quem sabe, a deficiência como um signo que se sobreleva a outras diferenças seria vista, não para minorizar o ser por sua face inumana, todavia, para se colocar em face da encarnação desse signo como uma potência irruptiva e, portanto, como índice da criação de modos de existência outros e de retroalimentação da (*bíos*) política. Não temos condições de

desenvolver aqui o quanto as tecnologias e os dispositivos de inclusão são formulados, conjuntamente a todo um aparato político, a fim de promover essa maquinação institucional dos instintos e minar qualquer insurgência de suas forças ingovernáveis, dentre as quais aquelas que se produzem na e com a deficiência.

Com efeito, esses corpos não somente desafiam a normalidade reinante, suas regularidades, como também trazem à luz a sombra do acidente para os demais, assim como a possibilidade de se conviver com essa sombra, não de modo somente a iluminá-la, como também a habitá-la em seu limiar de existência e, ao mesmo tempo, no trabalho artístico de sua recriação. Nessa arte, o material não seria constituído apenas pelos órgãos do corpo biológico, tampouco pela codificação da mecânica instintual, como também, e principalmente, por toda uma economia dos fluxos de prazer insubordináveis à cognição – o que acarreta a impossibilidade do retardo, como no caso de Jouy, porém, de compreender essa configuração como um modo singular de vida –, a uma harmonia orgânica centrada no sistema nervoso ou a um desenho analítico prévio da libido.

Sob essa ótica, a inculpabilidade atribuída a Jouy, em razão de seu retardo, isto é, ao seu ato ser inculpável, uma vez que em seu corpo adulto habitava uma cognição infantil, se a retomássemos à guisa de conclusão, seria justamente essa diferença que nos interessaria como fonte de sua potência e como objeto de uma cartografia, assim como fez Fernand Deligny (2018), em sua obra. Quando esse outro não significa o acontecimento que encarna diante do acidente sofrido, essa cartografia pode ajudar ao menos aqueles que comungam com eles devires minoritários a percebê-los como afecção e a acolhê-los como uma potência pura. De fato, não são todos os que, como retratado

por Deleuze (2001), ao analisar a obra do poeta Joe Busquet, encarnam essa ferida. Se o acidente divide a vida em um antes e um depois, há para alguns corpos feridas que nunca se fecham, estão ali como um sempre acidente, desde o nascimento, não havendo qualquer outro tipo de experimentação da existência, sem os efeitos deste último. Ou, ainda, pode-se dizer que há casos em que a vida se dá por ela mesma, com uma organização de órgãos bastante singular, com uma mecânica instintual própria e uma erótica ou economia libidinal (in)comum, nos quais ela é somente experimentada pelo acidente, não fazendo dele experimentação, se subjetivando nessa sua forma bruta em que o encontro com ela acontecer só se torna acontecimento para esse outro, jamais para si ou de maneira muito, muito particular, para si próprio.

Isso significaria que esse "em si" da deficiência seria ele mesmo insondável e, portanto, passível de aproximação no processo de alteridade apenas por um terceiro, por outrem, desde que esse outrem pudesse, por associações de familiaridade e de jogos (de linguagem) específicos, projetar-se nele para sair de si, inoperosamente, afetivamente. Esse nos parece ser o gesto ético mais importante e mais generalizável dessa relação com a deficiência, em sua radicalidade ontológica, ao mesmo tempo o ato político mais subversivo a nos permitir valorar nessas vidas e corpos que a encarnam como um signo significável ou não um potencial de "ser mais", porque mais intensa e potente para a criação da existência e para liberar sua ingovernabilidade, mesmo em contexto como os atuais, que a denegam.

Dessa forma, talvez tivéssemos um homem que faz instituição, não sem instinto, mas com uma inumanidade que está

presente e em cujos devires minoritários se insurgiriam contra a inumanidade do sistema, para usar uma expressão de Lyotard (1997), e, poderíamos acrescer, de majoração subjetiva que segrega, para eliminar o minoritário em nós, fazendo morrer o seu móvel: a diferença suscitada pelo acontecimento de seu encontro e a percepção aguda desse devir clandestino de sua própria deficiência.

Nesse caso, a percepção dessa potência funcionaria como um *start* para o confronto com a dispersão normativa movida por formas de governamentalização neoliberal – por vezes, até incitadas por lutas identitárias –, e no encontro com as diferenças, produzindo subjetivações outras, à luz dos devires que atravessam o *povo que falta* (DELEUZE, 1997). Se esses devires sugerem uma relação de rostidade com esse outro, em busca de tentar se haver com esses devires, de sorte a produzir uma performance que exprime mais um deles – qual seja, o mais animalizado, o mais negro, o mais mulher, o mais minorizado, o mais deficiente, enfim, ou o menos colonizado do inconsciente –, o encontro com eles provoca, senão uma correção do déficit ontológico, ao menos uma afirmação (expressiva) de uma existência ímpar, pulsante, ontologicamente marcada pela singularidade e pela diferença.

A precariedade tem rosto de mulher, negra e pobre, assim como captura esses devires que circulam e repercutem no rosto, em torno do qual se unificam, se subordinam a uma significância e subjetivação, que os exclui, para fazer preponderar o do humano branco, masculino, hetero, de classe média-alta. Apesar da pressão social dos movimentos sociais e dos esforços de alguns governos, no Brasil, essa exclusão produzida por uma máquina abstrata de significância e subjetivação, como visto anteriormente, não cessou de

organizar a exclusão social dos povos negros e pobres, lançando-os às garras das forças de repressão policial e ao aparelho judiciário. Afinal, os devires minoritários do mundo são acompanhados pelas investidas neoliberais que empobrecem os povos e brutalizam seus inimigos. Desde esse empobrecimento e brutalização, tais devires são frequentemente capturados e barrados, na aurora do florescimento, submetidos a uma educação do rosto e a formas de seu governo, em instituições como a escola.

Antes disso, não é possível ignorar o terreno de disputa política e semiológica a propósito do rosto, como destacam Deleuze e Guattari (2004, p. 50): "O rosto é uma política." Essa política consiste em definir os enquadramentos, a paisagem e o rosto a ser enfocado, produzido socialmente por uma "máquina abstrata de rostidade", isto é, por uma "[...] máquina que opera uma rostificação de todo o corpo, de suas imediações e de seus objetos, uma paisigificação de todos os mundos e meios." (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 49). Por sua vez, essa máquina de rostidade efetua "[...] agenciamentos de poder bastante particulares que impõem a significância e a subjetivação", funcionando autoritária e despoticamente na unificação em torno de um rosto e gerando certo imperialismo semiológico, com o esmagamento de quaisquer outros e se protegendo das ameaças vindas de fora. Enfatizam os autores:

> Trata-se de uma abolição organizada do corpo e das coordenadas corporais pelas quais passavam as semióticas polívocas ou multidimensionais. Os corpos serão disciplinados, a corporeidade será desfeita, promover-se-á a caça dos devires animais, levar-se-á a desterritorialização a um novo limitar, já que se saltará dos estratos orgânicos

> aos estratos de significância e de subjetivação. (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 49).

O rosto se perfaz, assim, como um porta-voz político que impõe uma determinação, caçando todos os demais devires não apreensíveis pela semiologia significante e se sobrepondo à corporeidade em torno da qual repercute. Diferentemente do racismo primitivo, no qual a figura do Outro se vislumbra na figura do estrangeiro, para esses filósofos, o racismo europeu procede por determinações de desvios das normalizações: "[...] em função do Homem Branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes", seja para tolerá-las em determinadas condições e contextos, seja para apagá-las diante da incapacidade de "[...] suportar a alteridade." (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 44). Ora, desse ponto de vista racista, "[...] não existe exterior, não existem pessoas de fora", mas "[s]ó existem pessoas que deveriam ser como nós", sendo esse o seu crime, formado por cadeias de significantes simultâneas e escolhas subjetivas que, antes de detectar as "partículas de um outro", se propagam por meio de "[...] ondas do mesmo até a extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio), e, ao mesmo tempo, a sua crueldade." (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 44-45).

Para Deleuze e Guattari (2004), esse racismo se justificaria em razão de a produção do rosto ocorrer por meio de uma "máquina abstrata", a qual, mesmo não fazendo do rosto um universal, funciona no sentido de compreendê-lo em uma ordem de razões e em uma cadeia de significantes, concernente, primeiro, à sua unidade ou o seu

elemento e, segundo, ao seu julgamento ou escolha. Isso significa admitir que o rosto é definido em função de uma unidade ou de um elemento caracterizado por uma coisa ou outra, biunivocamente determinado – por exemplo, homem ou mulher, branco ou negro etc. –, a partir do qual é feita a escolha por um dos elementos, com a subsequente negação do outro. Mais do que um procedimento lógico, essa negação pela máquina abstrata rejeita "rostos não-conformes ou com ares suspeitos", para certos níveis de escolhas, enquanto, para todas as outras que escapam à relação biunívoca, opera no sentido de demarcar os seus desvios, ontologicamente falando. Dessa forma, ressaltam os autores, instauram-se "[...] relações binárias entre o que é aceito em uma primeira escolha e o que não é tolerado em uma segunda, em uma terceira etc." (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 45).

O exemplo que mencionam, em relação a travesti, é emblemático: "[...] não é nem um homem nem uma mulher", pois "[...] a relação binária entre o 'não' de primeira categoria e um 'sim' de categoria seguinte que tanto pode marcar uma tolerância sob certas condições quanto indicar um inimigo que pode se abater a qualquer preço." (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 47). O que importa, porém, seria que a máquina abstrata nos inscreva e nos reconheça em certos enquadres, detectando nossos desvios, para que a máquina de rostidade opere, de modo a generalizar e ordenar normalidades, similarmente aos dispositivos psiquiátricos de poder descritos por Foucault (2010), porém, utilizados como um maquinismo para explorar a sua face política, em um sentido mais amplo.

A sua dimensão educacional aparece, por sua vez, desde o cristianismo, quando o controle é exercido com respeito ao rosto e à

paisagem, no sentido de compô-los e colocá-los em uma dada ordem hierárquica, a qual exclui o que não apreende em seus códigos prévios e a uma razão, produzindo uma desterritorialização absoluta. Até que ponto essa educação cristã conduziu a uma pedagogia do rosto, que engessa as figuras do professor e do aluno, restringindo-as a seus papéis e agenciamentos de poder, parece ser algo ainda a ser discutido. É possível assegurar, pelo exposto anteriormente, porém, que a pedagogia corroborou, no caso brasileiro, não somente essa educação do rosto apoiada nos operadores do maquinismo abstrato da rostidade, como também redundou em um racismo, sobretudo no que tange aos povos negros e a todas os devires minoritários que caracterizam o *povo que falta*. É inegável, como demonstrado na primeira parte deste livro, que tais devires do corpo comum desse povo foram manipulados para produzir um dispositivo de inclusão, o qual, quando não governa, integrando-o à população, exclui e, por vezes, mata.

Nesse registro, o racismo em relação aos devires deficientes opera por meio, mais do que da identificação de uma ameaça por um processo de seleção e escolha aleatória, de uma condenação inscrita por essa máquina abstrata na pele e num rosto normalizado, para não dizer harmonizado, que encarna não propriamente uma individualidade, mas toda uma economia e organização do poder. Essa economia suprime tudo o que possa advir, quer do corpo heterotópico, quer dos devires minoritários do povo que falta, assim como os reúne em torno de um espírito único, universal, majoritário, o qual discrimina tudo o que dele escapa. Nisso consiste a rostificação que estigmatiza, preconcebe e discrimina, podendo até matar. Ela "[...] não opera por semelhança, mas por ordem de razões",

consistindo numa operação "[...] muito mais inconsciente e maquínica que faz passar todo o corpo pela superfície esburacada", onde o rosto desempenha um papel de "[...] sobrecodificação para todas as [suas] partes descodificadas", e não de imagem ou de modelo (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 35). Nesse sistema de rostidade, repercutem os significantes e as suas cadeias, resultando num rosto que torna redundantes as redundâncias de significância e ressoa os embates daqueles devires da subjetividade, construindo uma lousa, para que o significante se inscreva, e escavando os buracos, a fim de que a subjetivação o atravesse, não apenas como consciência ou paixão, mas também como força e desejo, inconsciente e maquinicamente.

É nesse âmbito que se pode aludir a certa ultrapassagem da barreira da rostidade e pensar o rosto para além da forma estanque, que organiza não somente o corpo, como também os agenciamentos de poder. E, conclui-se, provisoriamente, também em discutir a possibilidade, se não de uma educação sem rosto, ao menos de uma desrostificação que pode atravessar o muro de nosso racismo, reconhecê-lo em função do modo como repercute sobre o nosso próprio rosto e desfigurá-lo, para que a força do olhar severo, que recrimina, estigmatiza, mata as infâncias negras, deficientes, pobres, trans, conjuntamente ao seu governo pedagógico, entrem em deriva.

Para tal intento, é melhor lidar com a sua face mais inumana, menos codificada, mais inconsciente, mais atinente à arte do que à filosofia, que implica encontrar, na superfície desse rosto, de sua lousa ou de seu muro branco, uma deriva obscura e um devir clandestino, cujas forças conduzem a outras formas de subjetivação e a outra maquinaria abstrata. Uma vez que o rosto é político, desfazer o rosto

também o é, encontrando entre os devires com os quais se ocupa esse maquinismo um devir clandestino, o qual flexiona o arco, para que a flecha rompa com a rostidade instaurada e uma ordem de razão na qual redundam os racismos de todas as espécies. Mas, para tanto, é preciso assumir, prudentemente, os traços da rostidade que pretendem escapar de seu maquinismo abstrato, desfazendo o rosto instaurado para "atravessar o muro do significante, romper com o buraco negro da subjetividade", conhecendo-o melhor e mapeando suas linhas de fuga.

Não se trata de um retorno a um corpo polívoco, nem a devires animais que caracterizaram algumas formações sociais primitivas, tampouco de uma reterritorialização em que a cabeça volta a assumir o seu protagonismo, num corpo organizado, muito menos retomar o corpo dos renegados como aqueles que encarnam devires minoritários e corporificam certa clandestinidade. Ao contrário disso, essa fuga pode ser encontrada no interior do próprio rosto, o qual apaga suas reminiscências e ignora os devires nômades, a fim de se fixar, agenciando toda uma economia do poder, mas que pode encontrar no próprio inconsciente colonizado os sentidos de sua captura e de sua eventual deriva, de sua desrostificação:

> É somente no interior do rosto, do fundo de seu buraco negro e em seu muro branco que os traços de rostidade poderão ser liberados, como os pássaros; não voltar a uma cabeça primitiva, mas inventar as combinações nas quais esses traços de paisageidade, eles mesmos liberados da paisagem, com traços de picturalidade, de musicalidade, eles mesmos liberados de seus respectivos códigos. (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 59-60).

Se a máquina abstrata da rostidade funciona, desterritorializando relativa ou absolutamente a multiplicidade dos devires ao redor de uma unidade que a nega, ela também diagrama os seus traços ainda não codificados, como um valor positivo capaz de criar novas máquinas, especialmente quando opera uma verdadeira "desrostificação". Esse parece ser, também, o trabalho implícito ao governo pedagógico das infâncias negras, que faria com que a educação do rosto na qual se apoia e a rostidade na qual seus planos se efetuam sejam revistas, reformuladas, dando contornos a outras formas de governamentalidade, capazes não de tolerar, nem de aceitar, mas de acolher as infâncias cujos corpos heterotópicos se apresentam na escola, graças às políticas de inclusão, as quais, independentemente dos limites quanto aos efeitos do biopoder anteriormente analisados, trouxeram para o interior dessa instituição uma potência ímpar, isto é, uma biopotência.

Conforme Deleuze e Guattari, seria a "desrostificação" que "[...] libera de algum modo *cabeças* pesquisadoras que desfazem em sua passagem os estratos, que atravessam os muros da significância e iluminam buracos de subjetividade", abatendo as árvores enraizadas em prol de rizomas e conduzindo os fluxos em "[...] linhas de desterritorialização positiva ou de fuga criadora." (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 60). É nessa perspectiva aberta pelos filósofos da diferença que podemos conclamar a criação de formas outras de rostidade, de significação e subjetividade, reconhecendo a semiologia mista em que se movem, são capturadas e escapam.

Para essa rostidade, há uma espécie de educação do rosto em que a diferença não pode ser apreendida pelos atuais dispositivos de inclusão, tampouco ser enquadrada, visto que se debruça sobre as suas

forças mais inumanas, seus devires minoritários e uma deriva sem fim, em torno da qual se produziria um encontro com as diferenças, dentre as quais as agenciadas pelas infâncias negras. Afinal, se é para começarmos por algum momento da vida esse processo de educação do rosto, que seja pela infância, momento no qual o rosto começa a organizar o corpo infante, dar-lhe e receber forma ainda num corpo sem órgãos. Aí também se encontraria a potência da vida em estado bruto, com os devires em circulação, sem uma prefiguração de majoração e de minoração prévia, facultando a produção de uma outra rostidade, desde que a cabeça pesquisadora dos educadores estivesse atenta aos seus traços e devires clandestinos, dentre os quais se destacam os devires negros. As infâncias negras, nesse processo, constituem um traço do rosto e da cor da pele que corporifica toda a história de luta de sua formação como um povo que falta, cujos devires não se dobram ao governo biopolítico da população, tampouco à sua arte pedagógica, um virtual que amplie a sua fratura e provoca derivas, instigando os educadores a liberarem suas cabeças pesquisadoras.

Ao dirigi-las para outras searas, compondo a paisagem com o rosto em diacronia com a rostidade existente, vislumbra, em seus traços clandestinos, toda uma cartografia que se apresenta para ser desbravada, outras formas de subjetivação e de alteridade a serem construídas por essas cabeças pesquisadores, em busca de linhas de fuga com essas infâncias negras, deficientes, trans e de um trabalho meticuloso sobre seus *ethos*, para que outros devires minoritários também sejam percebidos, além das tecnologias de reconhecimentos identitários.

Operar nesse terreno dos devires minoritários de um povo que falta parece ser a ambição dessa cartografia produzida pelas cabeças pesquisadoras: elaborar uma cartografia para tal e, à luz dela, tecer alianças possíveis, táticas e estratégicas, parecem-nos ser seu desafio político, no presente. Talvez uma cartografia política, mais do que uma pedagogia, como o rosto que agora se afirma em uma diferença que extrapola toda codificação, pela sua potência e pela sua possibilidade de transformar sua saída ou fuga em reversão, transformação, aliada a outros devires minoritários de um povo que falta e às diferenças ensejadas pelos seus encontros. Saber que desafios, para isso, essas cabeças teriam que enfrentar e qual seria o papel da arte heterotópica, associada a outros saberes, e da filosofia, na cartografia que decodifica essas diferenças, é a tarefa do próximo capítulo deste livro.

CAPÍTULO 5

Resistências ao cotidiano escolar de exceção: o ingovernável, a desobediência e o julgar reflexivo

> O sobressalto encarnou-se nos dias. Não é mais inerente ao cotidiano, mas o próprio cotidiano. Temos vivido no Brasil (e acredito que em boa parte do mundo), aos espasmos. Um espasmo, outro espasmo, mais um espasmo. A cada noite, dormimos (ou tentamos dormir) sem saber o que acontecerá no país. [...] O sobressalto tece a experiência — tanto a coletiva, a maneira como estamos com os outros, como a individual, nosso modo de estar com nós mesmos. Acusamos o impacto nas nossas vísceras, o sentimos na ansiedade misturada aos goles de café, mas não somos capazes de dimensionar. É assim que a exceção vai se infiltrando nas horas — e também nas almas. E é assim também que ela mina a nossa resistência. Como persistir, então? (BRUM, 2017).

Ao analisar a conjuntura política brasileira, Eliane Brum (2017) argumenta que o cotidiano de exceção em que vivemos não é somente uma obscuridade das contradições presentes em nossa democracia, como também a instauração de um hábito de deixar de pensá-la, ou seja, de deixar de *agir com reflexão* para *agir por reflexo*. Para a cronista, seria esse hábito em circulação a principal força

responsável por minar parte significativa de nossas resistências e por criar uma situação de letargia subjetiva e de conformismo que tem nos impelido, em vez de a não aceitar o inaceitável, a suportar o insuportável, no presente.

O presente capítulo se propõe aprofundar um pouco mais o diagnóstico, recorrendo a uma tradição filosófica concernente à ontologia do presente, a fim de tentar compreender as formas de subordinação atual que beiram o extremo servilismo e admitem a dominação como forma de sobrevivência, por parte de uma população governável no neoliberalismo biopolítico. Analisa também até que ponto a escola concorreu para tal situação de servilismo e, especialmente, para a veiculação de um *agir por reflexo*, no lugar de um *agir com reflexão*, adestrando-nos a aceitar o inaceitável, no presente. Por fim, discute em que medida as formas atuais de sujeição dos atores da escola ocorrem em função da ausência da filosofia na educação ou de sua presença distante, pouco efetiva — muitas vezes apoiada em juízos determinantes — ou, ainda, por postular um tipo de reflexão artificialmente calcada em juízos reflexivos, sem experienciar efetivamente a interpelação dessas práticas filosóficas, do que somos como educadores e, principalmente, como formadores nos cursos de graduação e pós-graduação.

Espero, nesse percurso, apresentar a escola como um problema filosófico, no presente, e a ética de seus atores enquanto um móvel agenciado por focos de resistência, cuja ocorrência afronte o funcionamento escolar atual e fomente processos de subjetivação que se insurjam contra o agir reflexo, os estados de servidão e a dominação projetada pelo neoliberalismo.

5.1 Subjetividade, biopoder e servidão maquínica na escola neoliberal

A falta de horizonte para os jovens, assim como a frustração para os professores de uma geração, parece ser um sintoma de nosso atual contexto político, no capitalismo avançado, e, particularmente, no *neoliberalismo à brasileira*. Vivemos certo incômodo com o excessivo conformismo de grande parte da população ou, o que seria dizer o mesmo, pela perda da capacidade de vislumbrar a possibilidade de um sujeito singular ou coletivo qualquer assumir a tarefa de ruptura política com o passado, inclusive aceitando o que poderíamos chamar de inaceitável.

Não se trata mais de esperar que um sujeito universal ou, mais precisamente, uma classe social, como o proletariado, assuma a tarefa histórica da ação revolucionária capaz de nos emancipar socialmente, livrando-nos do jugo da dominação política, como postulou Karl Marx, no século XIX. O argumento de que o proletariado nada mais teria a perder, na conjugação de forças do modo de produção capitalista, devendo sair do reino da necessidade para o da liberdade, por meio da consciência de classe e de seu papel revolucionário, praticamente se inverteu, no século XX. Desde então, viu-se não somente o modo de produção passar por diversas crises e sobreviver, demonstrando toda a sua plasticidade, como também o aprimoramento de suas formas de subordinação subjetiva, obrigando inclusive a certa adaptação ou flexibilização dos sujeitos, se não à ideologia dominante, ao menos às práticas de dominação e dispositivos de sujeição que extrapolam o tolerável, colocando sob controle sua

existência produtiva e, ao mesmo tempo, testando os limites de sua própria vida.

Sob essa ótica, Theodor Adorno e Max Horkheimer (1986), ao elaborarem o conceito de indústria cultural e explorarem os elementos do antissemitismo, demonstraram tanto o abaulamento da subjetividade — que, para além de uma *minima moralia*, se dobra à *semicultura* e dá vazão a tendências totalitárias — quanto sua captura por uma psicologia mediana, que a faz extrapolar a reificação da consciência e operar segundo os rebaixados padrões da audição, do gosto, enfim, da estética da cultura.[28] Nesse campo, ainda seria possível certa reativação da memória involuntária, certa sensibilidade, a qual, nos sujeitos não completamente reificados, ainda mobilizaria suas forças para resistir aos efeitos dessa forma de dominação e, sobretudo, se tornar conscientes, através da autorreflexão sobre si mesmos, evitando a vazão de suas tendências totalitárias mais profundas.

Se a aposta nas figuras da consciência e do trabalho autorreflexivo foram marcantes para a tradição crítica, na primeira metade do século XX, ao deslocar a disputa ideológica das tendências objetivas (sociopolíticas) para o campo da subjetividade e do inconsciente psicológico, subsequentemente a análise se tornou, se não problemática, ao menos limitada para abranger os problemas do

---

[28] Se fôssemos mais adiante, na análise dessa perspectiva, encontraríamos na análise dos frankfurtianos bons elementos para diagnosticar como essa forma de domínio ou de autodomínio da existência incide sobre o corpo, a ponto do *Körper* (corpo morto) substituir o *Liber* (corpo vivo), tal como expresso no excurso "Interesse pelo corpo" (ADORNO; HORKHEIMER, 1986). É assim que a forma de dominação emergente após a Segunda Guerra, vislumbrada por eles, mina a vida e danifica suas instâncias mais ínfimas.

extremo controle subjetivo e da administração da vida empreendidos pelo capitalismo avançado. Com vistas a melhor diagnosticar esse contexto, gostaríamos de nos circunscrever aos limiares do projeto foucaultiano, quando ele tenta dar prosseguimento à tradição crítica, abordando o que denomina anátomo-política do corpo e biopolítica da população, apresentando, em vez de uma face negativa da racionalidade tecnológica exercida sobre o corpo individual e das políticas estatais sobre o corpo social, sua face produtiva.

Nessa análise, segundo Peter Dews (1996), o filósofo francês dilui o peso concedido ao sujeito, colocando-o em questão para se dedicar aos seus devires éticos e processos de subjetivação. Em torno da problemática, de um lado, Foucault (2008) procura mostrar como, no ordoliberalismo, a biopolítica se configura, chegando ao neoliberalismo norte-americano como a extensão da racionalidade econômica para os níveis mais profundos da vida, configurando o neoliberalismo como um modo de existência, nos termos enfocados no segundo capítulo da primeira parte deste livro, por intermédio da formação do capital humano e por um autogoverno em que o empresariamento de si é o mote. De outro lado, Foucault (2004, 2010, 2011) procura desnaturalizar a maneira como esse autogoverno se estruturou em vista do governo do outro, da identificação consciente com um eu e da forma enigmática como esse si, que procura se ocupar, é fugidio e resiste às formas de autoconsciência, retornando ao pensamento antigo, medieval e aos auspícios da modernidade, para problematizar e indicar outras tradições abandonadas, vislumbrando produzir modos outros de subjetivação no presente.

Isso significa dizer que o filósofo francês não chegou, em razão de sua morte, nem a mapear esses modos de subjetivação e as formas de existência em que se encarnariam esse cuidado ético e a resistência aos processos de subordinação mais verticais, tampouco a avançar num diagnóstico mais detalhado dos desdobramentos da biopolítica pós-1980, deixando aberto (como não poderia deixar de ser) seu projeto filosófico. Muitos foram — e são — os intelectuais que procuraram ou buscaram desenvolver o laço sem nó herdado do legado foucaultiano. Entre eles, Maurizio Lazzarato (2017) analisa criticamente o projeto, à luz de uma glosa do velho Marx e dos instigantes diagnósticos de Gilles Deleuze e, principalmente, Félix Guattari. A análise indica uma das possibilidades de interpretar o nosso tempo, inclusive os desdobramentos do neoliberalismo, no Estado brasileiro na última década. É a ela que vamos nos ater.

Em Foucault (1994), é possível vislumbrar dois processos de sujeição social pelos quais o sujeito se forma: um, o qual implica a sua subordinação a outrem e outro, uma espécie de identificação com modelos de individuação e representações de eu. Maurizio Lazzarato (2015, 2017) parece acrescer um terceiro processo, identificado por ele de *servidão maquínica*, que, juntamente com os dois primeiros, se responsabilizaria pela formação do sujeito individuado no capitalismo avançado e no neoliberalismo.

Para ele, a sujeição implicaria tecnologias de governo que se apropriam de saberes, de práticas discursivas e de imagens, mobilizando as representações (políticas e linguísticas), para produzirem "sujeitos políticos" ou tão simplesmente "eus", como "sujeitos individuados", fixando-os por uma sujeição social a uma "identidade, um sexo, uma profissão etc.", isto é, uma "[...] cilada

semiótica e representativa da qual ninguém escapa." (LAZZARATO, 2017, p. 172). Por sua vez, a servidão maquínica desenvolve sua forma de governamentalidade por meio de "[...] técnicas não representativas, operacionais, diagramáticas que funcionam explorando subjetividades parciais, modulares e subindividuais", pois ela produz o "dividual", assimilando o homem aos elementos do maquinismo e o sujeito a uma "[...] fonte de troca e de transformação de informação", não requerendo dele sua psicologia, interioridade, consciência e representação (LAZZARATO, 2017, p.173).

Ao distinguir essas duas formas de controle da subjetividade que se empreendem, no presente, e tratá-las como complementares, o filósofo italiano oferece pistas preciosas para compreendermos por que aceitamos o inaceitável, na atualidade, sobretudo quando descreve o funcionamento tanto da sujeição quanto dessa forma de servidão emergente no neoliberalismo. Afirma Lazzarato:

> A sujeição funciona a partir do dualismo sujeito/objeto, enquanto a servidão não distingue o organismo e a máquina, nem o sujeito e o objeto, tampouco o homem e a técnica. A relação do homem com a técnica é, nos dois casos, radicalmente distinta. Na sujeição, trata-se de uma relação de uso e de ação. A máquina é ao mesmo tempo um objeto exterior com o qual o homem se relaciona como sujeito "agente" (trabalhador ou usuário) e como um meio entre dois sujeitos. Na servidão, a relação é de "comunicação mútua e interior" entre o humano e a máquina. A sujeição e a servidão, a subjetivação e a dessubjetivação nos permitem enriquecer, ampliar e até mesmo modificar o conceito de biopoder de Foucault. O conceito e as práticas de

> governamentalidade mudam sensivelmente pois, para se exercer, devem se instalar no cruzamento entre a sujeição e a servidão. (LAZZARATO, 2017, p. 173-174).

Na constituição do sujeito, a perspectiva foucaultiana admitira apenas as faces da sujeição social dada pelo governo do outro (língua, o Estado, as leis, a norma etc.) e pela escolha consciente da identidade ou de um eu, como uma espécie de autoconsciência de si. Por sua vez, Lazzarato (2015) acrescenta haver uma forma de servidão paradoxalmente voluntária e cega, a qual se dá por intermédio de uma semiótica mista, isto é, na qual agem tanto signos codificados ou codificáveis quanto assignificantes, que ainda não foram e nem se sabe se serão significados, enriquecendo a análise foucaultiana sobre o biopoder e lhe conferindo maior atualidade.

Para o filósofo italiano, seria essa semiologia a responsável por mobilizar e movimentar o que não fosse passível da representação e da consciência, colocando em circulação e gerindo toda uma maquinaria coletiva, através de imagens que se interpõem e se sedimentam entre o corpóreo e a consciência, muitas vezes dando uma falsa impressão de coerência em relação à opinião e à crença adquirida e/ou professada. Mais do que uma composição racional, tais signos respondem àquilo que é mais primitivo no que restou do sujeito e mobilizam seus afetos, para permanecerem seguros, quer na caracterização de um eu idêntico, que supostamente escolhem, quer nas regras e nos dispositivos de segurança. Essa regulamentação e dispositivos investem o sujeito deflacionado de uma estabilidade, inclusive emocional, e de uma certeza de sobrevivência, ainda que para isso qualquer sensação de liberdade ou de vivência deva ser contida, obscurecida, expulsa.

O gestor dessa economia dos afetos, por assim dizer, não é mais a razão dos sujeitos ou a sua consciência, já que o cálculo de vida a subordinou econômica e instrumentalmente, todavia, são as imagens da mídia, as redes sociais, entre outros dispositivos da tecnologia moderna. São elas que comandam os sujeitos em termos do autogoverno subjetivo e racional, em que o mais importante é agir por reflexo, no âmbito micropolítico, para manter intacta, em termos macropolíticos, a dominação exercida pelo capital financeiro.

É nessa conjuntura biopolítica que o corpo passa a ser o objeto de controle mais cortante pela *servidão maquínica*, pois ela atua sobre uma subjetividade disforme, em seus signos decompostos, sobre os vetores de subjetivação humanos e não humanos que a atravessam, reduzindo-a a *uma* carcaça, *um* corpo individuado. Esse mesmo corpo é movido pela necessidade de composição (tatuagens, músculos, hormônios, sexualidades), com o intuito de significá-lo e lhe conferir certa identidade pelo sujeito, individuando-o, por um lado, e, ao mesmo tempo, tornando-o refém de uma busca infinita, qual seja, a de que jamais ela será aplacada, definida ou concluída, por outro. Assim, o resgate desse corpo é como uma dívida infinita, similar àquela do capital financeiro ao qual se acopla, na contemporaneidade, e pela qual somos capturados constantemente, tornando cativa nossa subjetividade e demarcada por um profundo vazio.

A genealogia desse governo do homem endividado, segundo Lazzarato (2017), se inicia com a dívida dos estudantes para se formarem nas universidades norte-americanas, porém, se instaura com a própria forma como, na lógica e na racionalidade econômica, é apreendida na escola neoliberal e que ocupa um lugar estratégico no capitalismo avançado. Embora o filósofo italiano não adentre a essa

particularidade, ao retomarmos Foucault (2008), é possível sustentar que a educação possui esse papel estratégico, na biopolítica neoliberal, porque cabe a ela formar o capital humano

É a educação que, uma vez mapeada quais as possibilidades hereditárias de êxito, empreende os investimentos conforme os riscos e os retornos ou lucros obtidos com cada um. Tal mapeamento começa ainda na educação familiar, quando os pais veem os cuidados iniciais de seus filhos como uma espécie de investimento de longo prazo e onde possam dispor parte de um capital humano hereditário. Trata-se de investimento que é compreendido pelos pais desde o afeto que despendem, ocupando parte de seu tempo precioso, até as possibilidades de aprimoramento que podem ser ofertadas a seus filhos ou, melhor, investidas, dependendo do capital que têm acumulado.

Com esse investimento, os pais esperam que os saberes, as habilidades e as competências adquiridos por seus filhos, a partir dessa composição hereditária, por assim dizer, possam servir de base e serem aprimorados na escola, ampliando-os de sorte a agregar valor ao capital humano em que originalmente investiram e, uma vez ampliado, capacitá-lo para a sua venda no mercado e para a obtenção de uma renda necessária ao consumo. Afinal, é no consumo que os seus filhos realizariam seus desejos, mostrando-se bem-sucedidos, caso obtivessem a renda para tal e um capital humano diferenciado decorrente desse processo de empreendimento de si, aprendido como um instrumento de sobrevivência e, ao mesmo tempo, propagado como uma promessa de libertação no neoliberalismo.

O problema é que essa satisfação é tão passageira e instantânea para eles, quanto a restrição de seus desejos ao consumo, fazendo-os

se ressentir, nesse processo de empreendimento de si que se inicia estrategicamente na escola, de uma insuficiência constante, a qual demanda autossuperação e sacrifícios, nem sempre recompensados com um sentimento de maior liberação. Por isso, essa demanda exige uma educação continuada por toda a vida que, de um lado, evoca um constante empreendimento sobre si, com base na percepção, pelo sujeito, de suas falhas e da identificação dos déficits a serem corrigidos, em busca de uma perfeição que jamais virá, salvo com a extenuação da máquina corpórea, com o desgaste psíquico — que leva às raias da loucura, como uma patologia social.

De outro lado, a sua promessa de liberação nunca se cumpre, pois a posse e o consumo de mercadorias também não satisfazem esse mesmo sujeito (ou o que dele restou), salvo no momento em que ele se lança à caça da próxima novidade do mercado. Seu móvel parece ser uma *ascética esportiva*, para usar uma expressão de Sloterdijk (2012), que marca a subjetividade pela qual a educação se responsabiliza no presente. Assim, antes de promover qualquer reforma moral ou psicológica necessária ao progresso e à civilização, ela coloca todos numa disputa política sem ética e numa bárbara deformação: a de que devemos agir para sobreviver e nos dar bem no sistema, sendo que, para alcançar o êxito, vale tudo, inclusive deixar que os reflexos nos comandem.

Ocorre, nessas circunstâncias, algo similar ao modo como o corpo do escravo é usado (AGAMBEN, 2017; GROS, 2018), manipulado, sem qualquer índice reflexivo, automaticamente. De fato, quem usa e manipula esse corpo, responsabilizando-se por isso, é o senhor encarnado pelo capital financeiro e por toda uma maquinaria coletiva que atravessa o controle da subjetividade, com

suas respectivas disputas e jogos de poder, no presente. É essa racionalidade econômica que compreende a todos na escola neoliberal. Graças aos seus dispositivos inclusivos — nos termos sugeridos, em outra ocasião, por Pagni (2019b) —, tal racionalidade almeja integrar a todos, independentemente de seu *ethos* e dos acidentes ou significações que os tornam deficientes, afrodescendentes, povos indígenas, cis ou transgêneros, enfim, para colocá-los à margem ou, mais recentemente, incluí-los pelas políticas estatais como parte de um governo da população, na biopolítica neoliberal.

No processo de inclusão, o "povo" — para usar a terminologia de Foucault (2007) e Agamben (2004) —, até então considerado o monstro do Estado moderno e sujeito à regulamentação, foi também distribuído em funções sociais segundo suas características hereditárias, seus riscos de investimento e suas potencialidades de sucesso. Na escola neoliberal, os seus múltiplos segmentos foram separados em classes, quando estudantes, classificados em níveis, quando aferidas as habilidades dos professores e diretores para alcançarem *rankings* específicos e do qual participam os demais funcionários dessa instituição. Assim, foram reguladas as suas ações em conformidade com o que vem sendo prescrito pelas políticas estatais ou pela concorrência do mercado, quase inadvertidamente, como "bons funcionários", onde cada qual — estudantes, professores, diretores, funcionários — concorre pelo seu espaço, desde cedo. Acreditam se autoproduzir subjetivamente, dessa maneira, em termos do sucesso alcançado e dos bens adquiridos futuramente no mercado, enquanto se esfacelam e são condenados a aumentar os dados de atendimento psiquiátrico, cada vez maiores.

A lógica imperante na configuração atual da escola é a da regulação do mercado, gerenciada pelo fluxo de investimento do capital financeiro, mediada por agentes funcionais, os quais, por sua vez, formam outros elementos, igualmente funcionais. A educação escolar consome boa parte das imagens, crenças e sentidos postos em circulação pela mídia, pelas redes virtuais, no presente. Reforça o já vigente em uma vida que vive e *age por reflexo*, ampliando a visão comum de que, na reflexão, os sujeitos se defrontam com o seu lado mais difícil, obscuro e temido. Afinal, refletir seria entrar em contato com essa espécie de vida reflexa, besta — diria Pelbart (2007) — produzida em série, em uníssono, para se poder pertencer a uma população e se pôr no centro, graças ao propagado temor do povo e das margens.

Na escola, esse temor aparece por meio de signos em circulação, como aqueles manifestos na indisciplina, na presença dos corpos desviantes que resistem à normalização funcionalmente imposta por esses agentes, que também os dessubjetivam e os deslocam, fazendo com que modulem seus olhares e reflitam sobre a precariedade desse outro: tão estranho, porque intimamente familiar. É verdade que esse foi o movimento que fez com que a escola funcionasse como um dispositivo de normalização individual dos corpos e de regulação da população, aprimorando a biopolítica, de sorte a disciplinar os ingovernáveis, a corrigir os incorrigíveis e a tornar civilizado o bárbaro, com toda a infinidade e variedade de teorias, técnicas e práticas que se geram, nessa tensão. Mas o que fez, então, essa tensão pender na biopolítica neoliberal para uma forma de governamento tão vetorialmente descendente e vertical, embora anacrônica, tão empresarialmente inumana, desconsiderando a sua

inumanidade proveniente desse traço animalesco, incorrigível e ingovernável?

Esta é questão a que gostaríamos de responder, a seguir, pois vemos no modo de instituição desse olhar e de sua funcionalidade na escola a emergência de uma nova forma de poder pastoral, em continuidade às anteriores, porém, mais perversa. Fazemos tal afirmação, na medida em que vemos na nova modalidade de poder maior obscuridade ou, poderíamos dizer, centrada numa gestão dos afetos que extrapola a conhecida razão subjetiva, facultando modos outros de irracionalismos e de fascismos. Ademais, nessas sombras — e não mais nas luzes — se pode vislumbrar outro contorno para as discussões sobre esse campo de atuação, no âmbito da filosofia da educação.

5.2 Da correção da monstruosidade à humanização pelo monstro na escola

A análise de Frédéric Gros (2018) é surpreendentemente provocativa para abordarmos a questão anteriormente enunciada. Ao tratar da escola, ele afirma que seu papel, desde sua origem, sempre foi o de que "[...] nela se aprende a obedecer." (2018, p. 29). Embora encontre a gênese do enunciado na pedagogia de Kant e nas preocupações de Foucault sobre os anormais, ele não os responsabiliza por isso. Muito ao contrário, ressalta que Kant jamais exaltou uma "[...] obediência fanática e estúpida." (2018, p. 29). Bastaria ler, para isso, seu ensaio sobre a *Aufklärung* ou mesmo vislumbrar na sua pedagogia a distinção entre "disciplina" e "instrução".

Conforme sugere a interpretação de Gros, ao fazer a distinção, a pedagogia kantiana compreende que "[...] a instrução é aprendizagem da autonomia, aquisição de um juízo crítico, domínio racional dos conhecimentos elementares", não somente uma "[...] ingestão passiva de informações que se deve recitar gaguejando." (2018, p. 28). Para se chegar a tal instrução, é necessário um momento de "docilidade cega", chamada de disciplina, pelo filósofo de Königsberg. Um momento provisório, negativo, com base numa obediência que doméstica e é capital para transformar a "animalidade em humanidade", servindo de alicerce para o sujeito assim educado construir, gradativamente, sua autonomia.

A formação do humano passa por esse sentido negativo, disciplinar, de obediência cega a quem conduz, porém, necessário para que o sujeito formado pedagogicamente chegue à autonomia. Esse segundo momento parece ter sido esquecido, fazendo com que a obediência cega prevaleça e boa parte dos discursos pedagógicos em circulação propague que esse é o meio para chegar à autonomia, praticamente se descomprometendo com a face instrutiva, crítica, emancipatória, transformada em *slogan* vazio, no presente. Reitera-se, assim, um se deixar conduzir por outrem, cegamente, como um hábito incorporado e naturalizado, construindo uma postura de passividade na condução e até certo deleite no que chamamos de conformismo com essa situação, nas relações de poder.

Não foi casual o interesse de Foucault pelos ingovernáveis ou, melhor seria dizer, incorrigíveis.[29] A incorrigibilidade desses

---

[29] "O incorrigível" — diz Gros — "[...] é o indivíduo incapaz de se submeter às normas do coletivo, de aceitar as regras sociais, de respeitar as leis públicas. São estudantes turbulentos, preguiçosos, incapazes de seguir ordens; os maus operários

indivíduos brota do fundo de uma “animalidade rebelde”, combatida pela pedagogia desde Kant, em vista de formar uma humanidade normal. Nesse âmbito propriamente dito, desobedecer “[...] é se deixar escorregar ladeira abaixo na selvageria, ceder às facilidades do instinto anárquico.” (GROS, 2018, p. 28). Daí a persistência pedagógica das instituições escolares em disseminar o aprendizado da obediência, nos termos anteriormente salientados, com vistas a combater o monstro ameaçador da incorrigibilidade e da desobediência.

Todavia, o aprendizado da obediência, como um momento do processo de educação escolar, não significa a *cega* absolutização da obediência, mas uma obediência por vezes *mínima*, permitindo que, mesmo em instituições moralizadoras e disciplinares, haja espaço para um respiro ético, para uma formação ético-política que ultrapasse seus espaços, tempos e técnicas instituídos. Como tenho defendido em outras ocasiões (PAGNI, 2018a), nesses espaços, tempos e técnicas de constituição de si, nesse âmbito ético formativo, os atores da escola têm se formado, a despeito do currículo, da disciplina, da moralidade aí instituída.

O problema é que, segundo pondera Gros (2018), se, antes, a escola procurava, de algum modo, integrar o incorrigível numa tarefa quase salvacionista de corrigi-lo e normalizá-lo, de fazer o desobediente obedecer, reconhecendo seu monstro, com o capitalismo avançado, ocorreu uma inversão, qual seja, a de que o

---

desleixados, embromadores, os marginais recalcitrantes, o prisioneiro que sempre regressa para trás das grades. O indivíduo incorrigível é aquele diante do qual os aparelhos disciplinares (a escola, a Igreja, a fábrica…) confessam sua impotência. Por mais que seja vigiado, punido, por mais que lhe imponham sanções, o submetam a exercícios, ele continua incapaz de progresso, inapto para formar sua natureza e superar seus instintos.” (2018, p. 27-28).

verdadeiro bárbaro é outro: justamente o mais obediente funcionário, o exemplar, o totalmente civilizado. Desde a Segunda Guerra e da experiência totalitária do século passado, argumenta ele, surpreenderam figuras como a de Eichmann ou a do "aluno dócil". É a essa monstruosidade inédita que o autor se refere, a do funcionário zeloso, a do executor implacável. Todos eles respondendo, desde a segunda modernidade, ao chamado da escola — o aprender a obedecer —, sendo igualmente alunos exemplares, calados, que agem mais por reflexo, na expectativa de que advenha alguma reflexão, sem que jamais venha, restando somente a obediência ou, se preferirem, a *superobediência*. Trata-se, conforme frisa Gros, de se "[...] *fazer autômato*" (2018, p. 32, grifos no original).

Nesse caso, não se trata mais de uma oposição entre homem e animal, mas entre homem e máquina, pois não é mais a obediência que nos tornaria humanos, mas seria a desobediência que humanizaria. Com isso, Gros postula o problema da obediência numa perspectiva ética, e não de um ponto de vista moral ou moralizante, abordando-o sob o ângulo do sujeito político e argumentando que tal sujeito "[...] constrói para si certa 'relação' a partir da qual se autoriza a realizar determinada coisa, fazer isto e não aquilo." (2018, p. 33). Com isso, admite a existência de estilísticas éticas diferentes sobre certos problemas, como da sexualidade, das relações interpessoais, dentre outros, à luz da qual julga, respeita ou transgride as leis públicas, obedecendo-as ou não, ou, simplesmente, se rebelando, existindo ou afrontando civilmente o que está instituído moral e juridicamente.

É essa negação, rebeldia, insubordinação que estaria na base das atitudes críticas, assumidas do ponto de vista não do

determinismo da razão prática ou da psicologia de cada qual, mas de um antideterminismo ou de juízos reflexivos, de uma ética que se inscreve mais como uma antipsicologia que atua no contraponto da pedagogia, aludindo a um campo estético. Escapam dessa forma de universais e de fundamentos que se articulam em torno de juízos determinantes operados pelos seus agentes – psicólogos, pedagogos – para regular o comportamento individual e tornar governável o indócil da infância e ingovernável dos povos que acedem à escola.

Por mais funcional, tecnológica ou mecânica que essa subordinação tenha se tornado, porém, somente em alguns momentos ela foi total para seus agentes e, na maioria das vezes, atuou no sentido de ser deferente, como sugere Gros (2018, p. 44), isto é, dissimulada no sentido de acatar o que os seus superiores ou a autoridade hierárquica prescreve, para cometer pequenas desobediências contra o prescrito, essa autoridade e hierarquia, rebelando-se contra ela. Esse mesmo teatro vê-se em relação àqueles estudantes a quem se dirigem, mostrando que nada têm de paciente total, trazendo em si mesmos germes singulares de insubordinação e, em comum com outros indivíduos, indícios de uma rebelião que os incendeiam e os fazem insurgir contra as autoridades e as hierarquias instituídas.

Basta, porém, serem cobrados pela responsabilidade de seus atos, que eles agem, tanto num caso quanto no outro, infantilmente, escondendo-se e afirmando não serem os autores nem os atores, apenas os agenciadores ou executores do ato, responsabilizando a outrem – a essa autoridade e a essa hierarquia – pelas ordens daí advindas e das quais são somente simples mensageiros. É essa mistificação ética, segundo Gros (2018, p. 45), que coloca no cálculo

do biopoder esse jogo de obediência e de desobediência, servindo a uma racionalidade calculista, para justificar tanto a rebelião quanto a *obediência cega*, desde que, num caso e n'outro, atuem somente como elementos, jamais como atores.

Se a escola segue o refluxo geral do capitalismo avançado, em seus empreendimentos mais obscuros está o estabelecimento da condição subjetiva da governamentalidade, que seus agentes aprendem para sobreviver dentro dela. Por isso, tais agentes se identificam com esse agir reflexo, mesmo quando teoricamente seu pendor seja fazer aprender e formar para o exercício da reflexão e, paradoxalmente, para o acolhimento daquilo que mobiliza o exercício: o incômodo ou o desconforto suscitado pelas relações com outros agentes-elementos, potencialmente atores. Para ir da potência ao ato, o regime de aprendizado, de exercício e de relação deveria ter outras condições, entre as quais a possibilidade de não adesão, de discussão e de dissensão, além da defesa de outra ordem de verdade, distinta, por vezes, daquela instituída como única, na escola.

Foi essa forma de poder disciplinar que permaneceu nos dispositivos de segurança da escola, sob uma dispersão denominada inclusão. Tais dispositivos procuram incorporar ao coletivo regulamentado o que estava fora dele, conclamando a sua adesão ao que o regula. O problema é o que o regula ser um regime de verdade, enquanto as vidas que estavam fora e escapam à regulação vivem sob outro regime, por vezes, outras normas e formas de existência, implicando mais uma multiplicidade de singularidades do que uma suposta unidade. Assim, tais vidas demandam um trabalho de si, por parte dos atores da escola, sobre o devir que provocam, indo na contramão de um olhar fixo, do agir reflexo e dos rituais aí

instaurados pela racionalidade econômica, pois invocam um *ethos* pela afirmação de sua diferença, ao mesmo tempo que agenciam uma diferença, na identidade funcional fixada.

Não nos referimos à instauração de um relativismo em detrimento de uma única verdade, todavia, a uma multiplicidade de formas de existência e de vidas que vivam tais verdades, multiplicando seus sentidos na escola. Isso já vem ocorrendo, embora tanto essas vidas quanto as verdades que corporificam sejam pouco vistas por seus agentes. Exceção são aqueles que, tentando se livrar de seu registro funcional para se verem atores, acabam expressando-as e transformando essa instituição em espaço vital, mesmo não se propondo isso, para a efetuação de um trabalho ético-reflexivo sobre si, só possível numa relação com o outro, com o diferente, com o estranho. O trabalho que se encontra na base da formação ética implica tanto um trabalho de si quanto uma abertura em relação ao outro, algo secundarizado pelos dispositivos da escola e pelo olhar produzido pelos seus agentes, pelo currículo e pela verdade aí instituída, fazendo congraçar um conformismo, similar apenas àquele veiculado no tempo presente.

A cegueira do olhar dos agentes acontece, porque o tempo presente, com sua *servidão maquínica*, nos instiga a ver na igualdade normalizada um modo de alimentar, mais do que a diferença ética, um individualismo sem precedentes, que nem acolhe o outro, nem nos faz nos ocupar eticamente do que somos. Mais do que cegueira, esse olhar é expressão cabal de um conformismo "moderno". Segundo Gros (2018, p. 107), tal conformismo está relacionado à igualdade de normalização por meio da qual "[...] a ordem do mundo se torna para nós aceitável, e quase desejável", a ponto de os poderes decisórios, os

comunicadores e marqueteiros já terem percebido isso há muito, fazendo cintilar no lago dessa conformação "[...] o fantasma de um si liso, luminoso", para fazer com que nele mergulhe nosso narcisismo e aí morramos. Analogamente ao que se dá na adesão ao coletivo, o trabalho subjetivo de romper com esse narcisismo parece ser necessário, principalmente se considerarmos o diagnóstico anteriormente ventilado da inversão da monstruosidade e se o estendermos também à instituição escolar.

Se, antes, cabia à escola corrigir o incorrigível, normalizar o anormal, docilizar os corpos da população, forçando-os a um certo regulamento e deixando suas margens abertas para o mundo, seu desafio, agora, é olhar para essas margens e acolher as diferenças antes corrigidas, normalizadas e docilizadas, para humanizar o obediente funcional, aquele que age por reflexo, adere ao coletivo e alimenta seu narcisismo, retirando deles e de todos nós o conformismo. Quem sabe, assim, diante desse nosso desafio, abandonaríamos a resignação em relação ao trabalho de si imperante, para assumir a sua afirmação, ao mesmo tempo que teríamos, na alteridade com o outro, a possibilidade de um comum emergente, vivo, potente, ato…

Na relação com outro, parece se mostrar relevante um necessário trabalho de si, importante para a formação ética na qual os juízos reflexivos são centrais e para ampliarmos os focos de resistência às formas de sujeição empreendidas pela biopolítica neoliberal. Cabe perguntar, porém: em que esquadro se situa esse trabalho de si, no qual se obedece a certa verdade, para desobedecer a outras? Na perspectiva que reatualiza o Foucault tardio, aberta por Gros (2018), desobedece-se ante a prerrogativa de que ninguém pode pensar por ninguém. Não se trata de um singularismo estéril ou da recuperação

de um eu esvaziado, na contemporaneidade, mas de uma prerrogativa de que ninguém pode decidir por outrem, salvo nas condições especiais de menoridade comprovada, cabendo a cada qual assumir o lugar de decisão e de assunção de uma postura diante da vida, de sua própria vida, assim como um posicionamento no mundo, seja pela sua linguagem, seja pela expressão ou presença.

> É preciso desobedecer a partir do ponto em que nos descobrimos insubstituíveis, no sentido preciso de fazer a experiência do indelegável, do que "cabe a mim fazer" (*mea res agitur*) e que não posso transferir a mais ninguém a tarefa de pensar o verdadeiro, de decidir sobre o justo, de desobedecer ao que me parece indelegável. (GROS, 2018, p. 156).

Esse "sujeito indelegável", continua ele, é o que nos faz fugir de qualquer individualismo, relativismo ou subjetivismo, na medida em que a relação com sua indelegabilidade é "precisamente o princípio de humanidade", que nos faz sentir insubstituíveis e à altura de nos colocar a serviço de um bem comum. Por isso, a relação não se enlaça com qualquer "ensimesmamento satisfeito" ou "narcisismo consumidor", os quais salvam o sujeito no próprio quintal e no seu jardim secreto. Ao contrário disso:

> Sentir em si o eu [sic] indelegável não é se sentir convocado a "ser si mesmo" para além das uniformidades sociais, não é poder suportar por mais tempo o intolerável. Descobrir em si o eu [prefiro si] indelegável é se sentir chamado a agir para os outros, a fazer existir essa justiça cuja urgência

> sentimos. O contrário político que requer, enfim, ser ele próprio é o si indelegável que exige a dignidade universal. (GROS, 2018, p. 157).

Alcançar tal dignidade pressupõe uma atitude presente na desobediência ativa, não individual, mas civil, na dissidência. Trata-se de sentir-se insubstituível para servir a outrem, de almejar justiça e, especialmente, a dignidade dos excluídos, entrando em dissidência civil, no entanto, com uma postura ética, não politiqueira nem pragmática, consonante à desobediência daqueles que foram expurgados da ordem civil e com a composição das potências que congregam. Nessa perspectiva, não é possível delegar a tarefa a outrem, imaginário ou não, por qualquer razão que seja, porém, deve-se assumi-la politicamente como algo comum ao qual nos sentimos obrigados, eticamente comprometidos, porque ela só poderá se efetivar com nosso engajamento. Afinal, de acordo com Gros, o sentimento de obrigação em relação ao comum despertaria, quem sabe, "[...] a urgência de repelir a nossa inércia, de nos descobrir solidários e de nos sublevar." (2018, p. 157-158).

Gros oferece um sentido próprio à ética de si, ao atualizar as análises foucaultianas sobre o cuidado, encontrando aí a resistência responsável por potencializar a dissidência e a sublevação. A potência dessas formas particulares de resistência só seria possível na relação com o outro. Não se refere a um outro qualquer, mas aos outros que escapam da regulação e da normalidade, cuja vida precária induz a criar sua própria norma para regular a existência, em geral, à margem da população, ou, na franja do povo, como uma *fratura da biopolítica*, conforme assevera Agamben (2004). Entretanto, tal relação supõe uma obediência interior, à luz da qual experimenta o intolerável e

decorre, em síntese, de uma rebelião íntima em torno da qual se mobilizam suas forças para resistir, dissentir e se insurgir. Esse é o campo fecundo da relação com o estranho, com o diferente (PAGNI, 2018b, 2019a, 2019b), para voltar a si instigado por uma relação imanente com o corpo, o gesto e toda a *aesthesis* decorrente do encontro com o corpo alheio.

É nesse encontro de corpos, nessa dimensão, que o outro agencia em si sua transformação mais profunda, e o trabalho que suscita adensa a subjetividade, promovendo uma expressividade ética que é, em si mesma, na sua performatividade pública, política. E, na escola, esse encontro se dá para além do tempo regulamentado, do saber e do espaço disciplinar, do currículo que capacita, para se fazer presente em sua margem, por vezes, como acontecimento. São os corpos deficientes, afrodescendentes, transgêneros, femininos, que produzem essa invocação de deslocamento, de descentramento, de dessubjetivação, a qual agencia um trabalho de si dos sujeitos indelegáveis, dos atores das escolas, daqueles que não suportam mais o insuportável e se insurgem contra a ordem (im)posta, denunciando seu anacronismo, mas também anunciando outros processos de subjetivação, de formas de vida singulares e de existência comuns.

5.3 O trabalho ético de si e o julgar reflexivo: desafios para o filosofar na educação

Justamente por nos dirigirmos a pesquisadores e estudantes de filosofia da educação, parece importante interpelar um pouco de nossa colaboração para a formação desse sujeito (político) superobediente, que age por reflexo, reportando-me um pouco mais

ao que Frédéric Gros (2018) entende por trabalho ético e, diria eu, formativo (em suas diferentes estilísticas). Até porque a forma como ele dirige nosso olhar para esse trabalho é uma maneira de corrigir uma das formas pelas quais temos insistido nas pesquisas desse campo, seja com Michel Foucault, seja com Hannah Arendt, de modo por vezes pouco preciso e distante do que nos levaria a refletir sobre o conformismo, não somente dos agentes escolares, diante do agir reflexo e obediente, como também do nosso, pesquisadores, estudantes e professores de filosofia da educação.

Isso significa nos perguntarmos sobre os porquês de a filosofia da educação não dar atenção aos corpos desviantes e aos agenciamentos produzidos por seus encontros, na escola? Não é possível responder à pergunta por um caminho mais curto, no qual bastaria discutir o sentido teórico-conceitual da pesquisa na área ou de seu ensino. De fato, esse é um sentido comum pelo qual muitos daqueles que atuam nesse campo esboçam uma resposta, argumentando que o papel da filosofia na educação é fundamentar conceitualmente as teorias pedagógicas, oferecendo as bases de sustentação teórica para as práticas morais prescritas pela educação e para os princípios didáticos do ensino ou, então, suprir criticamente as limitações dessas práticas, tecnologias e teorias com um (meta)discurso capaz de legitimá-las epistemologicamente e de proporcionar uma justificação para os saberes científicos que pretendem torná-las razoáveis, plausíveis e eficientes.

A filosofia da educação estaria muito distante dos encontros dos corpos desviantes, na escola, dos acontecimentos daí decorrentes ou de quaisquer outros, pois sua preocupação é com o que pode ser conhecido, com o fenômeno, ou com o que pode ser pré-configurado,

a partir das regras da razão, das categorias do entendimento ou mesmo dos esquematismos da imaginação. Nesse caso, dado o caráter transcendental e, se quisermos, analítico da verdade proposta por tal paradigma filosófico-educacional, não somente a escola não seria um problema, e sim uma ideia universal, como também o dever ser da educação ou do ensino dos estudantes seria preconcebido, do mesmo modo que esses próprios atores seriam representações de sujeitos típicos, ideais ou normalmente representados, com vistas a se submeter a um ideal transcendental que os formaria e os tornaria humanos. Talvez, inadvertidamente, tal paradigma reiterasse aqui a inversão assinalada por Gros (2018) e associasse a formação do funcionário obediente à figura do autômato, daquele que age por reflexo, indiferente ao fato de que nele residiria o monstro contemporâneo, e não o humanizado pela educação.

Embora a variação do que seja esse ideal transcendental de humano e de humanidade seja imensa, na filosofia ocidental, foi a tradição humanista — para aglutinar imprecisamente toda essa variedade de concepções — que substantivou esse (meta)discurso e, enquanto tal, esse paradigma, produzindo um duplo princípio de exclusão: o primeiro, do que não pode ser apreendido do real, em razão dos limites do conhecimento e das regras racionais do pensamento; o segundo, do que, em função disso, passa a ser uma interdição ou exceção real para aqueles que não se enquadram em tais categorias de sujeito, de humano, de normal, dentre outras, as quais separam o monstro do homem e vice-versa. Não vamos retomar aqui a crítica foucaultiana ao humanismo. Tampouco faremos digressões acerca desse paradigma, para usar outra expressão de Foucault (1984), em vista de mostrar certa coerência com o ponto de vista adotado —

a saber: o da ontologia do presente —, pois também em outras ocasiões já delineamos esse traçado, ao retomar a discussão a propósito do ensaio kantiano sobre o iluminismo e o que entende como crítica (PAGNI, 2014).

Nessa direção, Gros (2018) retoma a interpretação foucaultiana sobre a saída da menoridade, ao argumentar que o mote do que nos interpela, no presente, e confere outro sentido à formação do homem é a atitude de coragem, reelaborada de forma precisa:

> Coragem de verdade, coragem de pensar em seu próprio nome. Esse exercício do juízo é também o que Sócrates chama de "exame, ou seja, a forma primeira do cuidado que cada um deve ter de si mesmo. Podem-se seguir os elos dessa longa cadeia de equivalência ética: iluminismo = maioria [maioridade] = coragem = juízo crítico = exame = cuidado de si = pensamento. Não fazer nada, não decidir nada, não empreender nada sem suspendê-lo para um exame lúcido, para essa discussão interior que é o outro nome do pensamento. (GROS, 2018, p. 164).

A ação reflexiva decorre desse pensamento, de sua forma de julgar, à luz de um diagnóstico que tem como horizonte o presente e, sobretudo, o que somos nós nesse presente. Um "nós" que não corresponde a uma alma deteriorada vista como objeto distante da crítica dos juízos e de sua suspensão, que clama por enquadrá-la e tratá-la filosoficamente segundo as regras da razão e as categorias *a priori* do entendimento ou dos esquematismos da imaginação — para continuarmos com Kant (2010), na interpretação de Jean-François Lyotard (1993) —, mas um corpo que sobrevive, uma pele que resiste

e uma vida ingovernável, abrangendo uma reflexividade que advém da indeterminação da experiência e de um devir *a posteriori*, que, mais do que formar, deforma.

É essa deformação que nos detém, pois nela parece estar uma das chaves para desativar o agir reflexo que habitou as práticas pedagógicas, para ampliar o aprendizado de uma superobediência na escola, cujo fim é formar bons funcionários e empreendedores de si, que corroboram tanto a *servidão maquínica* quanto a propagação de monstros incapazes de julgar. Por sua vez, tal agir reflexo se impregna nessas práticas, porque o olhar dos educadores também se fixou num paradigma de educação que converte seu trabalho numa atividade funcional e em um conjunto de tecnologias quaisquer e a si próprios em verdadeiros autômatos.

Para Gros (2018), é a crítica dos juízos que permitiria algo mais do que uma crítica vazia, nos termos muitas vezes postulados pela filosofia, articulada ao que já está determinado racionalmente e com um sentido apaziguador, propagando uma "[...] desobediência não sustentada pela consciência crítica de valores transcendentes, pela convicção, esclarecida por um sentido moral superior, de leis que dominam a humanidade e o tempo." (p. 167). Ao contrário disso, a crítica dos juízos deveria invocar, a partir da imanente resistência da pele e potência ingovernável do corpo, um gesto dissidente, proporcionado pela "experiência de uma impossibilidade ética", afinal, enfatiza Gros (2018, p. 167), o dissidente "[...] desobedece porque *já não pode mais continuar a obedecer.*"

É essa experiência de uma impossibilidade sentida no corpo que faz a pele vibrar e instaura uma tensão, a qual, uma vez consciente, obriga a ruptura com o que nos incomoda, pois nos

impede de continuar a obedecer e nos impele a uma negação do que nos aprisiona e, ao não ser dialética, produz um estrondo, um curto-circuito em nossa consonância com determinadas normas, regulamentações e formas de governo ou autogoverno. Por sua vez, é esse estrondo proveniente da impossibilidade de continuar a obedecer e da vibração da pele que se insurge contra as formas de governo das quais ensaiamos liberar-nos, curto-circuitando as relações de poder aí existentes, que provocam o acontecimento da resistência e o gesto da dissidência:

> "Dissidência": é a dissonância de uma voz no concerto monocórdico desse conformismo que, repetimos, só expressa um universal de contrabando e de substituição. Dissidência "cívica": essa impossibilidade interior forma no sujeito uma dobra que é vestígio da humanidade como valor, exigência, tensão. (GROS, 2018, p. 168-169).

Essa dobra nos impele a julgar reflexivamente, tratando a tensão sentida no corpo e repercutida na pele, de um modo singular e, por vezes, comum, o que implica tratar o agir reflexivo não como uma habilidade do pensar a ser adquirida na escola, como mais uma competência a ser agregada ao capital humano a ser formado na escola. Na verdade, a referida dobra é sentida na relação com o outro como uma afecção e comunicada de alguma forma a destinatários que a ressentem, vendo, na sua proposição de aplacá-la e elaborá-la, uma possibilidade de harmonizar as diferentes vozes, por meio de

consensos quanto a seu significado e, sobretudo, a seus sentidos na esfera púbica.

Esse é um dos caminhos utilizados para afrouxar um pouco mais as relações de poder estabelecidas e promover um sentimento comum de maior liberação. Um caminho que entende que o julgar reflexivo é o meio pelo qual se constitui a elevação do senso comum ao bom senso, responsável pela formação do gosto e parametrizado por uma estética do belo ou, para ser um pouco mais rigoroso, em termos da terceira crítica kantiana, do sentimento (do) belo que mobilizaria essa passagem, produzindo os consensos e, gradativamente, alçando tal organização social a estados cada vez mais inclusivos.

Para isso, a tensão mencionada seria aplacada por um processo reflexivo em que os juízos *a posteriori* se articulariam às regras da razão e às categorias *a priori* do entendimento, reelaborando as categorias *a priori*, para harmonizá-las às categorias *a posteriori*, mediadas pelo esquematismo da imaginação. De uma perspectiva de configuração, seja transcendental — nos termos esboçados por Jürgen Habermas e outros filósofos contemporâneos —, seja naturalizada — como em John Dewey e Richard Rorty —, do desenvolvimento da sociedade e de sua emancipação, esse primeiro caminho tentou arrefecer o jogo de forças e a violência instituída nas relações de poder e, gradativamente, propor uma sociedade mais inclusiva, por assim dizer, produzida por uma comunicação livre de violência.

Esquematicamente[30], o outro caminho ampliaria a intensidade da tensão sentida pelo corpo e repercutida na pele, como um

---

[30] Haveria, ainda, um terceiro caminho, menos kantiano, mais espinozano, pautado num registro ético, com suas teorias das forças e da intensidade dos afetos, ainda

acontecimento produtor de certa dobra subjetiva, na medida em que a apresentasse publicamente, aglutinando experiências comuns que não pudessem ser traduzidas linguisticamente e, em sua inefabilidade, fossem expressas, a fim de contagiar os seus destinatários, estabelecendo a paralogia e o dissenso entre eles. Nesse caso, o que se verifica é a maior visibilidade das relações de poder e, particularmente, a intensificação das afecções que evidenciam os seus jogos, fazendo com que o sujeito que se dobra à tensão aí produzida a julgue reflexivamente como um afeto e uma percepção para os quais não há categorias *a priori* da sensibilidade nem do entendimento, tampouco um esquematismo da imaginação, o qual possibilite sua harmonização com as regras da razão. Uma tensão efetiva para a qual não se tem uma resposta imediata nem mediada por essas faculdades, mas que, ao contrário, as desacomoda, já que os afetos e as percepções afrontam as categorias do entendimento e as regras prévias da razão, justamente porque a imaginação, ao invés de articular os juízos reflexivos com os determinantes, por meio de esquematismos, desarticula-os.

Assim, tal tensão joga (com) a reflexividade, num devir sem finalidade *a priori*, mobilizando um sentimento (do) sublime e proporcionando um julgamento singular ao sujeito, através da experiência e dos acontecimentos que a atravessam. E, por assim

---

pouco explorado e, talvez, mais desafiador. Esse caminho teria como base a ética das intensidades dos afetos — alegres ou tristes — nos termos que foram retomados por Deleuze (2002, 2017) e, numa tradução mais aguda, por Deleuze e Guattari (2011). Mas, dado que ainda não a compreendemos a contento, embora tal caminho seja mais instigante do que os outros dois, ao nos remeter a uma economia dos afetos, nós o exploraremos no próximo capítulo. Com outro olhar, ele também vem sendo analisado por Vladimir Safatle (2016), invocando o que denomina círculo dos afetos e, em outra variação dessa chave de leitura, já havia sido explorado por Jean-Fançois Lyotard (1981, 1990), desde o início dos anos 1970.

dizer, de uma perspectiva ética imanente — como almejado por Jean-François Lyotard ou mesmo sob a ótica de uma igualdade política, como a postulada por Jacques Rancière —, o que se vê é que os juízos reflexivos atuam sobre as diferenças entre o pensar e o representado, a comunicação e o incomunicável, não atuando sobre o bom senso capaz de formar consensos nas comunidades, todavia, mergulhado no dissenso.

É nesse mergulho que se pode encontrar um sentido imanente e um *sensus communis* cuja forma de organização se dê pela intensidade dos afetos e de sua incomunicabilidade, ao mesmo tempo que seu devir se desenhe pelas relações entre os diferentes modos de vida e do poder ou da potência que exprimem, sem que isso implique sua supressão, em nome do fim da violência. Almeja-se, nesse jogo, evitar estados de dominação, microfascismos instaurados no cotidiano, em nome de alguma teleologia, uma razão transcendental ou mesmo a presunção de uma regulação moral superior, pois pautada numa ideia universal de humanidade, de sociedade, de emancipação. Sob essas condições, o juízo reflexivo é sua única arma, o sentimento (do) sublime, sua convivência e o dissenso, o meio em que se vive, com a possibilidade de julgar se esse viver potencializa mais ou menos a vida singular e se amplia as possibilidades do bem viver comum.

Tanto num quanto noutro caminho, o agir reflexivo ganha outra conotação, saindo de um registro de enquadramento do determinismo categórico, de onde tem operado a ciência que o legitima, e da instância regulamentadora-transcendental da razão, na qual vem se apoiando o (meta)discurso filosófico, para conferir superioridade e valor de verdade à sua justificação em vários campos,

entre eles o da educação. Nesse caso, o agir reflexivo poderia ser o processo não apenas para elaborar uma teoria educacional pelo pesquisador, como também para o professor preparar as questões que atravessam sua prática pedagógica, constituindo-se numa das formas de pensar reflexivamente sobre a educação, como sugeriu Severino (2000), ou, por assim dizer, um modo de fazer filosofia da educação em sentido estrito.

Não obstante o autor qualificar as perspectivas teóricas que se ocupam da dimensão estética da relação educativa, aglutinando-as em torno do que denomina de "sensibilidade desejante" (SEVERINO, 2000, p. 307), poucas delas, compreendidas em sua particularidade, optam por enfocar a educação como prerrogativa, como fonte ou como objeto do desejo, mas preferem vislumbrar, na sensibilidade, na experiência e nos encontros dos corpos, solo favorável para a emergência dos juízos reflexivos. É nesse campo sensível das práticas educativas que a escola poderia ser pensada como um problema filosófico, e não apenas formal ou teórico, entretanto, como um problema vivo, pulsante e indeterminado, próprio ao trato da filosofia como arte do pensar e do julgar reflexivamente — sem se arrogar o lugar de fundamento último. Para tanto, outros paradigmas filosófico-educacionais poderiam se colocar em disputa com esse — e assim vem ocorrendo, nas últimas décadas —, onde o campo estético se sobrepõe à fundamentação metafísica ou científica, abrindo possibilidades em termos filosóficos de sua articulação com a ética e a política.

A questão que permanece, porém, é que, mesmo no desenho desse outro paradigma, as pesquisas em filosofia da educação se aventuram a adentrar o campo dos corpos, dos acontecimentos e dos

agenciamentos que seus encontros propiciam, na escola. No entanto, apenas os tangenciam, pois não se ocupam em criar ferramentas menos analíticas, mais cartográficas, para decodificar a expressividade desses corpos e interpretar os acontecimentos suscitados por seus encontros, permitindo-se assombrar com o estranhamento que agenciam e aí encontrar o que restou de nossa humanidade. Para essa arqueologia nos têm faltado ferramentas, assim como a humildade de reverter uma postura do pesquisador que se acostumou a olhar do alto e que necessita, agora, se não rastejar, ao menos conviver com esse outro, criando com ele sentidos e caminhos diversos para o agir reflexivo na educação, em contraposição a seu agir reflexo atual.

Se esse limite é perceptível no âmbito das pesquisas e faz com que alguns de nós, pesquisadores, nos interpelemos sobre o estranhamento de que tanto falamos para filosofar, ele é ainda maior no que diz respeito ao ensino e à docência de filosofia da educação, nos cursos de formação de professores. A razão é que, aí, antes de nos ocuparmos em armar os futuros professores com boas ferramentas e experiências com um *ethos* filosófico mais adequado à docência e a seu campo de atuação, particularmente a escola, nós nos preocupamos com a transmissão de conceitos decorrentes da história da filosofia, da leitura de textos clássicos ou da filosofia da educação. Por vezes, pouco temos sido capazes de focar as questões emergentes do agir reflexivo e da atuação docente, na escola, de tratar a docência como um problema filosófico e suas questões, como necessárias para o exercício do julgamento, da alteridade com o outro e do trabalho de si, ainda que, em termos iniciais, introdutórios, já que essas práticas acompanharão esses futuros profissionais, ao longo da vida (PAGNI, 2010).

Tanto uma formação mais clássica quanto uma mais pautada por exercícios filosóficos são complementares, mas a ênfase excessiva em uma delas pode corroborar formas distintas de conformismo e de agires reflexos, na escola: de um lado, com um aprendizado mecânico e inadvertido do ponto de vista filosófico, sem vínculo reflexivo com a experiência, e, de outro, um experimentalismo vazio, carente de densidade conceitual e elaboração filosófica. Encontrar um termo adequado na formação dos futuros professores parece ser o principal desafio para os professores de filosofia da educação dos cursos iniciais e continuados de formação docente. Ir aos limiares das pesquisas de campo pode nos auxiliar nessa condição, assim como interpelar-nos sobre o nosso papel atual, revertendo uma posição hierárquica à qual nos acostumamos, no âmbito dos saberes pedagógicos e do juízo determinante como fundamento da educação. Nas nossas práticas acadêmicas, nós nos habituamos aos jogos de poder atuais. Tudo isso requer outra atitude junto aos corpos desviantes e aos acontecimentos decorrentes de nossos encontros, na escola. Talvez essa atitude de reversão nos auxilie a despertar também de nossa inércia e, quem sabe, de uma letargia replicada em nossas práticas, pelas razões anteriormente expostas, deixando de falar do agir e do julgar reflexivo, para exercitá-los cotidianamente em nossas vidas tão capturadas pelos dispositivos de biopoder do neoliberalismo.

Quem sabe, assim, façamos, de um cotidiano de exceção, um cotidiano de ação reflexiva e de julgamento crítico, contrapondo-nos aos estados de dominação e aos microfascismos que nele se instauram? Começando por nos livrar do modo como eles se impregnam sobre nós e nos capturam, o que só parece possível na relação com o que nos é estranho e capaz de agenciar em nós uma profunda

transformação. É no âmbito dessas relações dos corpos desviantes e dos acontecimentos decorrentes de seus encontros na escola que parece ser possível, mais do que tratar essa instituição como problema filosófico, nos pôr à prova e nos (trans)formarem como professores de filosofia da educação de cursos de formação de educadores, forçando-nos a enxergar as sombras que raramente vemos e, com elas, sair de nosso conforto, para deixar de aceitar o que há muito já aceitamos de bom grado: o inaceitável.

CAPÍTULO 6

A possibilidade de uma inclusão por vir: da heterotopolologia à cartografia do corpo comum

A perspectiva aberta por esse lugar ocupado pela filosofia, na arqueologia dos saberes sobre a deficiência e em uma genealogia da inclusão educacional, propõe-se ocupar o limiar entre o perceber e o pensar, que tangencia essa economia dos afetos ou erótica, por meio de sua aproximação de um terreno aqui denominado estético. Almeja uma análise da proveniência dos movimentos produzidos por esses corpos que encarnam as diferenças, mapeando suas heterotopias e utopias locais, para posterior cartografia dos devires e dos agenciamentos comuns que provocam, nesse contexto particular da inclusão educacional brasileira, como ensaiamos na pesquisa cujos resultados apresentamos nos capítulos anteriores deste livro. Assim descritos, objetivou-se dar maior visibilidade à presença dos corpos que encarnam as diferenças – particularmente, a deficiência –, auxiliar na diagramação dos devires minoritários que colocam em circulação e nos mapas de seus agenciamentos comuns, assim como discutir filosoficamente o quanto esses movimentos produziram uma crise que, desde sua emergência histórica, afronta o paradigma atual de inclusão.

Para Foucault (2019), a heterotopologia é uma ciência cujo sonho é estudar os espaços heterotópicos em que se movimentam os

corpos, interna ou externamente às instituições, com vistas a mapear como habitam esses espaços e, em seu interior, lutam por uma utopia local, dando visibilidade aos seus devires e, por vezes, aos enunciados criados a partir de suas ações. Esses espaços também foram vislumbrados, muitas vezes, como o olhar do colonizador sobre a colônia, que viam em sua liberação normativa certo paraíso da liberdade, ou como as varandas de casa, que recebem os viajantes e os abrigam na sua passagem, desde que não adentrem porta adentro de sua intimidade ou, ainda, como um navio sujeito aos acidentes do mar, às variações do vento e aos mapas utilizados pelo timoneiro.

Essas imagens podem ser relacionadas aos dispositivos de inclusão, na medida em que o corpo que encarna as diferenças foram vistos como espaços de maior liberdade, que representam uma ameaça para esse olhar colonizador, se os seus devires são contidos direcionados a certo regramento social para o qual o estranho permaneça próximo e, ao mesmo tempo, à distância para preservar a intimidade existente e comandados por cartas náuticas supostamente objetivas, em virtude dos saberes específicos e tecnologias capazes de neutralizar o perigo comum que representam. Esse perigo foi aqui representado por corpos que, embora tenham sido conhecidos pela funcionalidade de seus órgãos ou até mesmo pelo mecanismo de seus instintos, não foram codificados em sua força vital e economia libidinal, por mais que alguns saberes especializados o tenham tentado, apresentando-se como superfície de inscrição dos acontecimentos, atravessada por acidentes incontornáveis, catalisador de intensidades de prazer e gestor de forças ingovernáveis que fazem pulsar a vida, mesmo quando o seu controle a deseje sem pulso: morta.

Não é propriamente a heterotopologia que, no projeto foucaultiano, se responsabiliza pela dinâmica que denomina erótica, por assim dizer, mas a cartografia, conforme revela, em uma passagem de seus *Subjetividade e verdade* (1979-1980), quando analisa a passagem da erótica grega ao dispositivo de sexualidade no qual se apoiou o código cristão e, depois, a chamada *sciencias sexualis*. Em realidade, Foucault (1988, 2016) aí apenas procurou cartografar a erótica grega, não tendo desenvolvido em seu projeto, de maneira mais detida, inclusive em face de certa economia do prazer, à luz da qual problematizou a centralidade do desejo abordada por Deleuze e Guattari (2010, 2017). Com o intuito de elaborar uma cartografia que permita essa mútua interpelação desses filósofos da diferença, em torno de uma economia dos afetos, metodologicamente, interessa a esta pesquisa, na passagem dessa heterotopologia a uma cartografia, encontrar, metodologicamente, não somente um devir foucaultiano em Deleuze, como também um devir deleuziano em Foucault.

Para auxiliar nesses diagramas, no entrecruzamento dessas duas trajetórias filosóficas, o projeto foucaultiano entra com sua casuística para exprimir o que Judith Revel (1984) chama de casos literários, isto é, casos que não são exceção, mas expressão de uma singularidade que não cabe no arquivo arqueológico, nem no registro genealógico, mas figura singularidades. São personagens como Herculine Barbin, Charles Jouy, Pierre Rivière, dentre outros, que operam nesse campo de sua casuística, provocando a emergência de um limiar, o qual os conceitos, os saberes científicos e a sensibilidade anestesiada pelos juízos determinantes e reflexivos não conseguem acessar, abrindo-se a uma criação de outras formas de existência, não subjetiváveis, *a priori*, mas somente *a posteriori*, com uma espécie de

descrição ficcional própria das artes e catalisada por sua filosofia que gosta de habitar limiares, como a infâmia.

Por sua vez, o projeto deleuzo-guattariano entra com os *personagens conceituais* que cumprem função análoga de interpelação do que somos nós, no presente, incomodando o leitor e colocando em xeque nossos modos de existência, porém, tais personagens não são criados dos arquivos históricos, mas saem das páginas literárias, da ficção, de certa hipérbole nos traços e caricatura dos rostos. Tanto a casuística foucaultiana quanto o *personagem conceitual* deleuzo-guattariano tangenciam os corpos que encarnam as diferenças, anteriormente mencionados, como uma figuração literária e que brota de um terreno artístico, antes do que propriamente do estético, que podem ser mobilizados para que esta pesquisa se aproxime um pouco mais de sua materialidade.

Para isso, elegemos a figura de Charles Jouy e as implicações de seu retardo – uma vez que a pandemia da COVID-19 limitou o acesso a uma investigação de maior envergadura, no terreno empírico dessas figuras – para toda uma anátomo-política que levou a sua condição anômala a um estado de permanente degenerescência, utilizado para minorizá-lo e torná-lo inculpável juridicamente pelos seus atos, mas também condená-lo a permanente exclusão, mesmo ante a sua eventual inclusão, dadas as suas características fenotípicas e sua ingovernabilidade. Essa ingovernabilidade se refere não somente às dificuldades do governo de corpos heterotópicos, tampouco de imprimir sobre a sua diferença o registro de um signo de ameaça, como desenvolvido por uma corrente autoritária do liberalismo, nos termos assinalados por Gregórie Chamayou (2020), mas a uma economia dos afetos ou uma erótica destoante da norma médica e da

mecânica instintual, decodificadas como normais, pelos saberes psiquiátricos e tecnologias, de onde provêm as forças ingovernáveis que regem essa existência singular, a qual produz devires minoritários, a partir de seus déficits funcionais ou deficiência, em torno dos quais se produzem formas de vida comuns.

Se essas formas comuns de existência interpelam a comunidade ou a aldeia francesa na qual vive o personagem, gerando um rebuliço, o que dirá para nós hoje a potência desse retardo, numa época em que ralentar o tempo ante a eficiência como imperativo moral de nossa vida e em que um corpo caótico, sem sua funcionalidade orgânica e, mais recentemente, cerebral, no seu comando, representa sempre uma ameaça? Diante desse questionamento e esquadro, parece ser possível aproximar casos paradigmáticos como esse, elaborados por Foucault (2010), do que Deleuze e Guattari (2004b) denominaram *personagens conceituais*, se não pelo modo como relacionam a percepção ao pensar – bastante claros, no terreno estético desses últimos, e obscuro, nos critérios arquivistas de historiador do primeiro –, ao menos pelos efeitos que produzem ou, melhor seria dizer, por sua funcionalidade. Na verdade, para esses últimos, o personagem conceitual opera interpelando um estado de funcionalidade e de normalidade instaurados pelos conceitos e pelos perceptos, desacomodando certa estruturação de saberes e tecnologias tão bem estruturadas em um dispositivo, o qual, gradativamente, se incorpora aos hábitos e aos processos de subjetivação, rompendo-os por meio de imagens bastante incomuns.

É o caso do Idiota de Dostoievsky ou do escrivão (Bartleby) de Melville, retomados por Deleuze e Guarrari (1997, 2004b), porém, é também o de vários personagens da literatura que retratam

como seus personagens (reais ou ficcionais) funcionam como intercessores, na instituição educativa, seja em instituições asilares, conforme revelado por Fernand Deligny (2015, 2018), na primeira metade do século passado, seja em escolas regulares, entre seus muros ou para fora deles, como Maximillien, no livro de Daniel Pennac (2008), em meados dos anos 2000, ou, mesmo, de personagens brasileiros, como Eva e Israel, da coletânea de crônicas de *A vida que ninguém vê*, de Eliene Brum (2006). Em grande medida, esses personagens, que auxiliam a pesquisa a circunscrever um espectro literário, não podem ser classificados conforme uma diferença que os identifique, pois são uma multidão delas que povoam seus corpos, atravessados por condições de gênero, étnico-raciais, de deficiência, de vulnerabilidade socioeconômica, dentre outras que os singularizam e, ao assim fazê-lo, os tornam pouco comuns ou incomuns para a sociedade que habitam.

Por vezes, esse aspecto os condena à reclusão, à marginalização, à exclusão ou, até mesmo, a uma inclusão-excludente, nos termos anteriormente salientados, não por uma questão de destino, nem de direito, mas de vida ou morte, lançando-os a uma batalha infinita. A potência expressa por esses personagens que forçam as barreiras e os muros que os cercam para um fora, sem porvir, é análoga à de muitos de nossos alunos, com quem temos convivido na universidade: vulneráveis em situação socioeconômica, negros, transgêneros, *gays* ou lésbicas, deficientes. Remetem também a uma experiência familiar do nascimento e do convívio com minha filha com Síndrome de Down, que me forçam cotidianamente a enfrentar os meus devires majoritários de macho, branco, assalariado, normotípico, heterossexual, analogamente aos afetos que cada um

daqueles corpos suscita nos atores da universidade ou de qualquer instituição educativa. Dessa forma, os afetos que provocam lançam o pesquisador a um campo de empiricidade, onde não existem dados a serem coletados, mas uma *experiência-limite* a ser vivida, para usar a expressão de David Lapoujade (2017), que o coloca ao lado de cada um deles na batalha pela vida, pela sua afirmação de diferenças.

Não se trata mais de testemunhar, mas, como sugere esse intérprete, defendê-los, estar ao lado, lutar juntos com alianças imprevisíveis, para não dizer impossíveis, mas que só são vislumbradas na batalha, nela emergindo como uma força ingovernável que se apossa dos demais e os entusiasma a lutar. É esse registro estético do qual parte esta pesquisa, em busca do primeiro objetivo anteriormente enunciado, em nada se assemelhando ao que se conhece como pesquisa empírica. Ao contrário, ele se relaciona a uma *experiência vital* pela qual o pesquisador é tomado – se não estiver totalmente imunizado dos afetos e indiferente ao que provocam –, tornando-o poroso e permeável aos movimentos aberrantes desses corpos povoados pelas diferenças e abertos ao seu acolhimento, ou, como se postula na pesquisa, dar-lhes visibilidade na cena pública da inclusão educacional brasileira.

São tais movimentos que propiciarão, na continuidade dessa pesquisa, rechear de ossatura e carne os personagens mencionados, num jogo de familiaridade que tangencia as suas presenças na instituição educativa, numa fabulação que persiste em sinalizar a diagramação de como forçam passagem para se incluir em seus tempos e espaços, margeando estrategicamente a heterocronia e a heterotopia da escola, de sorte a afirmar uma vida até então invisível e fazer emergir aí uma crítica radical do atual paradigma de inclusão,

quiçá, a principal fissura da crise que se arrasta desde sua emergência histórica. Refere-se, nesse caso, a uma inclusão, se não in-excludente, ao menos alimentada pelo nomadismo dos devires minoritários e pelos agenciamentos comuns que produzem, muitas vezes interpelada pelo atual dispositivo de inclusão brasileira como uma espécie de intrusão, desvio das normas e transgressão à normalidade instaurada pelos saberes especiais e tecnologias que tentam governar essas vidas, na escola.

Entretanto, é preciso saber se esse paradigma não seria também capturado pela sua formatação normativa, neutralizando a presença dessas vidas com seus *movimentos aberrantes* e distorcendo os modos como suas expressões corporais se apresentam, representando-os como desejam que sejam vistos e dirigindo sua economia erótica para esse olhar mediano-normalizado, por vezes gerenciando essas últimas e mantendo à distância os afetos que provocam, mediante procedimentos frios, tecnologias e saberes supostamente objetivos. Esse é o questionamento que pretende colocar à prova esse conjunto de imagens, fabulações e personagens conceituais criados, dando-lhes não somente ossatura, como também consistência histórica, quem sabe, uma inclusão por vir, isto é, que provenha do corpo comum, dos devires minoritários que agenciam e das diferenças que singularmente afirmam, na medida que habitam heterotopicamente certos espaços, como a escola, gerando heterocronias e utopias locais, para não dizer, trincheiras e focos de resistência.

6.1. À guisa de uma conclusão inconclusiva

Neste livro, considerou-se que o caráter inovador da educação inclusiva não reside na sua formulação enquanto políticas públicas, às quais venho tecendo críticas bastante contundentes, há alguns anos. Tampouco na sua constituição como um dispositivo de poder e, mais recentemente, como um dispositivo de subjetivação, que se materializam e aparelham a instituição escolar, os quais venho tentando diagramar, na atualidade. Ao contrário disso, reside em compreendê-la em suas repercussões para a transformação dessa instituição, pelo engendramento de processos de subjetivação outros, provocados pela presença desses corpos heterotópicos, dos movimentos aberrantes decorrentes de seus devires e de agenciamentos comuns produzidos pelas suas diferenças (LAPOUJADE, 2017).

Esses corpos, movimentos e agenciamentos, não obstante qualquer crítica que se possa fazer às políticas inclusivas, paradoxalmente, só estão aí, positivamente, em razão delas, das relações de poder que reorganizaram e da governamentalidade que colocaram em jogo, alterando parcialmente as relações de forças, com vistas à razão governamental e ao biopoder – é verdade –, mas que trouxeram consigo uma série de forças ingovernáveis, de devires clandestinos e de linhas de fuga que escapam à regulamentação proposta e à normalização empreendida, nessa instituição, pelos dispositivos de poder e de subjetivação que a atravessam.

A questão é que, porém, no que concerne aos acontecimentos produzidos por essas forças, devires e linhas, quando não invisibilizados por todo um aparato de poder institucional e de

subjetivação, são manejados por um conjunto de saberes técnicos e científicos que os enquadram e por juízos que os determinam, segundo certa fenomenologia do identificável, do aparente, do empírico, sem se dar conta de seus limites, dos efeitos de poder que instauram para a sua normalização e da potência de vida que evocam. O pior é a despotencialização que esses saberes e tecnologias especializados produzem, nesse esquadro, conjuntamente com a predeterminação de seus movimentos como fenômeno estético e com a despolitização do agenciamento de seus devires comuns, diagramado como uma micropolítica estática e privatizada que amplia sua invisibilidade, para manter intacta a macropolítica capitalística neoliberal.

Afinal, eles são vistos por esses saberes e tecnologias especializados: ora como desvios que necessitam ser corrigidos, para que se integrem à norma (sob a ótica dos saberes médicos) ou à normalidade (sob a ótica dos saberes sociológicos, psicológicos), ora como sujeitos de direito, cuja falta de leis exige uma regulação outra a integrá-los ao quadro do cidadão e do humano (em termos jurídicos) – replicando aí uma disputa em torno do significado do que seria esse humano universal –, ora como sujeitos de interesse, cuja correção implica tornar todos esses corpos funcionais e indiferentemente produtivos ao capital (economicamente).

Por vezes, esses saberes e tecnologias especializados atuam de maneira articulada entre si, dependendo das estratégias de governo que se estabelecem sobre essas forças, devires e linhas produzidas pelos corpos heterotópicos, seus movimentos aberrantes e devires comuns e dos efeitos de poderes que repercutem sobre sua superfície, sua identificação e captura. Mesmo assim, essa repercussão, identificação

e captura não apreendem as forças que excedem a esses corpos, os devires que mobilizam suas diferenças e os agenciamentos comuns que contagiam os demais atores, restando algo de ingovernável, de clandestino e de insurgente contra toda tentativa de indiferenciação, de imunização e de dominação.

No limite, elas têm seus fluxos desviados, conduzidos para outras finalidades e para a formação de processos de subjetivação majoritários, como ocorre em cada um de seus campos de registro: quando o desvio que lhes atribui a medicina é superado em seus déficits, demonstrando o potencial de agir conforme a norma; quando a identidade de sua diferença é reconhecida formal ou juridicamente como um cidadão qualquer ou um ser humano como outro qualquer; quando tanto os déficits funcionais quanto as diferenças encarnadas são contornados, a ponto de se tornarem produtivos e funcionais ao sistema, em sua mais extrema potencialidade vital, a intensificação do prazer proveniente desses corpos, expressa em seus movimentos e circulantes pelos agenciamentos de seus devires, se esgotam numa moralidade atlética, na conquista de direitos identitários e no consumo de mercadorias. Exercem, dessa forma, sobre os corpos heterotópicos, seus movimentos aberrantes e seus devires comuns uma violência simbólica, representacional, que, por vezes, se efetua e se legitima em outros campos ações de exclusão, mesmo quando tenta incluí-los, pois, como frisei em outra ocasião, esse é o preço que pagam para ser incluídos – a desfiguração de seu *ethos*, em nome de um imperativo moral atlético, a condução de seu fluxo de prazer para a satisfação de um eu narcísico e de intensificação da vida, no território autorizado socialmente, quase sempre ligado ao consumo (PAGNI, 2019a).

Alguns desses corpos até podem ser condicionados às modulações e aos maquinismos materializados pelos dispositivos de subjetivação do tempo presente, mas a sua singularidade e os agenciamentos dos devires comuns que mobilizam, com suas diferenças, se sobrepõem, atraindo sobre si afetos estranhos, de tão familiares ou familiares de tão estranhos, gerando repulsa e paixão, um sentimento paradoxal, de tão perturbador. Eles reagem a uma racionalidade estritamente alicerçada no cálculo do biopoder, aos juízos do entendimento ou categorias que os enquadram, abrindo-se a um novo terreno, onde o saber científico não os alcança, tampouco os conceitos filosóficos e os esquematismos artísticos isolados, pois emergem de uma experiência singular, somente alinhavados por um saber produzido com esse outro, uma vez que, em seu corpo, se inscreve uma história, em seus movimentos, um modo de habitar o mundo, e, na confluência de seus devires comuns, uma possibilidade de nele estar.

São esses indícios que se dispõem à investigação, com saberes inovadores, na medida em que tratam de uma novidade que ainda não se tornou visível ao mundo, assim como requerem outro olhar para, metodologicamente, diagramá-los em seus jogos de poder, mapeá-los em suas resistências e cartografá-los no delineamento de processos minoritários de subjetivação, avaliando seu potencial para deslocar o campo epistêmico e, em especial, o devir ético da pesquisa.

A nosso ver, esses são os principais desafios da pesquisa, nesse campo, que não apenas contribui, porém, renova o olhar sobre a educação inclusiva, sugerindo um outro paradigma, menos científico, mais estético, menos filosófico, mais artístico. Um paradigma que emerge no preparo e nos cursos de formação de professores, visto que

percebem tanto os limites dos saberes aí aprendidos em seu decurso quanto os devires despertados por essa presença próxima, dos quais procuram se esquivar, em nome de certa cientificidade pedagógica. Ao menos, na prática, esse confronto arqueogenealógico tem a finalidade de torná-los problemas filosóficos para si e parte de um exercício preparatório para que os experiencie, com certa abertura para os agenciamentos comuns que esses processos de subjetivação múltiplos provocam na escola.

No fundo, o que se ensaiou aqui foi que os professores e professoras, por um lado, se percebam pesquisadores, em seu curso de formação, dando-se conta de que os saberes produzidos e neles transmitidos são insuficientes para abarcarem essas presenças próximas que entraram na escola, aí encontrando, graças e apesar das políticas estatais inclusivas, um ambiente de hostilidade e, paradoxalmente, de acolhimento. Por outro, os resultados do livro são um convite para que pesquisadores façam desse terreno um campo de experimentação filosófica e artística, propondo que suas pesquisas envidem esforços, independentemente de sua especialidade, para transpor seus limites conceituais e dar visibilidade ao que ainda não foi conceptualizado, tampouco conhecido, sendo objeto de uma arte heterotopológica ou cartográfica, à qual os conceitos podem se aliar, tanto quanto os saberes, diplomaticamente, para tornar aquele acolhimento maior que a hostilidade, vendo na diferença dessas vidas a possibilidade não de tratá-las de modo diferenciado, mas de modo comum, como todas as outras e as nossas, rompendo com a monocórdia da didática, a generalidade do currículo e o desenho universal das regulamentações que regem a escola.

Nesse duplo movimento, defronta-se filosoficamente com esses saberes advindos de outras tradições, criando-se elementos artísticos capazes de dar visibilidade aos seus contrapontos, aos saberes tradicionais hegemônicos e suas linhas de erro decorrentes dessa sua condição ontológica e de modos de vida que os expressam, à luz dos quais podem tornar mais próximas essas presenças. Aproximar-se dessas presenças, sem violentá-las ou dominá-las, preservando o seu modo de existência singular e convivendo com elas numa relação em comum com a diferença que produzem e que também provoca em cada um de nós certa mobilização dos devires minoritários parece ser um dos desafios da construção de outro paradigma de educação inclusiva. Para isso, é necessário que, esteticamente, diminuamos as brechas, porém, não nos imunizemos por completo dessas presenças, em especial dos afetos que despertam e dos devires que mobilizam em cada um de nós, inclinando-nos a um exercício ético na relação com esse outro no qual, se a alteridade não é totalmente possível, a familiaridade com essa estranheza comum nos contagie e nos entusiasme a um porvir juntos, habitado por nossas diferenças e por suas convivências – confluentes ou não.

Se, dessa forma, inovamos em relação ao que vimos desenvolvendo, nas pesquisas anteriores, por outro lado, reiteramos alguns aspectos, como os salientados a seguir. As considerações aqui reunidas implicam admitir que, concomitantemente à dimensão epistêmica, o gesto para acolher essa presença próxima, não para dominá-lo ou conduzi-lo, mas para passo-a-passo, caminhar ao seu lado, requer uma abertura ética aos acontecimentos que suas heterotopias suscitam, para o registro histórico de suas utopias locais, aos movimentos inscritos em suas diferenças e aos agenciamentos dos

devires minoritários que produzem em cada um de nós. Pensamos que, para isso, é preciso adentrar a esse terreno e sentir essa presença próxima, deixando que ela advenha, por vezes, nos desconcertando e nos obrigando a nos desapropriar de nossos saberes, poderes e segurança, como atores que atuam nas escolas e pesquisam os limiares dessa atuação, em busca da potência suscitada pelo seu encontro.

Num relato de Carlos Skliar, parece ser possível "pegar no ar" o que quero dizer com essa interrupção de nossos modos de habitar o mundo:

> A mãe se senta em frente a mim, do outro lado de uma longa escrivaninha. Somos muito jovens e, contudo, a vida nos colocou em lugares tão opostos, tão desiguais, que é impossível olhar-nos como somos fora daqui: seres como quaisquer outros.
> Ela é mãe de um menino com problemas – está inquieta, cheia de dor no corpo. Eu um profissional – sem graça, temeroso de mostrar minhas mãos, carregado de palavras difíceis.
> "Preciso que responda algumas perguntas", digo-lhe num tom cerimonial que não provém de minha garganta, mas de um lugar mais longínquo, talvez desértico. Ela assente, porque está ali para isso: para sentar-se e assentir. A assimetria de vozes se torna cada vez mais profunda, mais abismal.
> Pergunto: "Com que idade seu filho começou a falar? Quando começou a andar? Como reage quando alguém fala com ele? Como gosta de brinca? Ele fala enquanto brinca? O que gosta de desenhar? Ele conhece estruturas

> gramaticais complexas?” – e assim uma pergunta atrás da outra, até cansar.
>
> Quando levanto os olhos do questionário para encontrar suas respostas, ela está me olhando com mal-estar. Ou talvez do extremo mais agudo da fúria.
>
> - Mas o senhor já viu o meu filho?
>
> - Não – respondo-lhe – mas tenho aqui seu histórico, que já olharei.
>
> A mãe me toma o braço e, furiosa, me conduz até a porta.
>
> - Pois aqui está ele. O senhor está vendo? Nunca começou a falar, nunca caminhou, não brinca, não faz nada quando alguém fala e não reconhece sequer o próprio pai.
>
> O menino estava prostrado numa austera cadeira de rodas, o olhar perdido ou nunca achado, os dedos nulos, seu rosto detido na paralisia de algum vazio de seu corpo. E se foram. E me deixaram com minha escrivaninha, com meu questionário e minha ignorância. Durante anos tenho tentado, em vão, encontrar essa mãe e esse menino para pedir-lhes perdão.
>
> Ainda que, de algum modo, já o fiz: jamais voltei a perguntar alguma coisa a alguém sem ter conversado antes. (SKLIAR, 2014, p. 154-155).

Essa passagem retrata o que poderíamos chamar daquele desconcertamento inesquecível, que nos faz buscar nesse encontro um aprendizado com a diferença e que passa a demandar mais um gesto de acolhimento do que de defesa. Um gesto mínimo que não está somente na relação entre o saber docente e suas tecnologias ou, mesmo, na sua atuação ou performatividade, como ator desse ambiente escolar, entretanto, está em todo canto, em todo lugar,

endereçado por outros atores que, muitas vezes, sem ter o mesmo poder, a mesma autoridade hierárquica, o promovem entre pares, criando uma rede comum que acolhe a diferença e a enreda, fazendo-a simplesmente ser mais uma dentre tantas outras, medidas não pelo que valem, em termos ontológicos e de biopoder, mas pela singularidade de seus afetos, que intensificam e agenciam os devires minoritários comuns.

Ouvi, como pai, inúmeros relatos de outros pais – e, sobretudo, mães – que diziam que seus filhos somente haviam sido incluídos pelas alianças de poder e pelos encontros afetivos promovidos pelos outros alunos, alguns também estigmatizados, encontrando aí seu refúgio, outros tão desprevenidos quanto abertos ao acolhimento, sem troca de suas presenças próximas. Muitos deles revelando que, com essas presenças, aprenderam eticamente mais do que qualquer sentido moralizante que seus mestres procuraram ensinar, na escola. Outros afirmando que, com elas, aprenderam não somente uma troca afetiva, mas o cuidado que lhes era dispensado e que jamais aprenderam em outro lugar, nem com suas famílias, tampouco na sociedade, ainda muito menos com a marginalidade.

Foram encontros dessa natureza que me sugeriram a inclusão como um gesto, tão bem retratado neste excerto de Eliane Brum, ao narrar a história de um olhar, isto é, a história de um jovem adulto, conhecido como louco, pobre, mendigo, que rondava a escola, num lugar tão miserável quanto ele, porém, que encontrou, no olhar da professora Eliana e dos alunos dela, o acolhimento de que precisava para se sentir incluído:

> O mundo é salvo todos os dias por pequenos gestos. Diminutos, invisíveis. O mundo é salvo pelo avesso da importância. Pelo antônimo da evidência. O mundo é salvo por um olhar. Que envolve e afaga. Abarca. Resgata. Reconhece. Salva. Inclui. (BRUM, 2006, p. 22).

São desses gestos que nascem outros paradigmas de inclusão, os quais alimentam as lutas pela afirmação da diferença, para que habitem as brechas e diminuam a fratura biopolítica, ao mesmo tempo que potencializam as existências vividas nesses corpos heterotópicos, mobilizando em cada um de nós os devires minoritários provocados por suas diferenças, a fim de que nos permitam vislumbrar agenciamentos comuns, que escapam às formas de controle social vigente para aprimorar os modos de vida democrática. Contudo, seu efeito mais produtivo é aquele suscitado nesses corpos, em sua singularidade, ontologicamente falando, na medida em que deixam de se sentir como "ser menos", nos cálculos do biopoder vigentes, para se expressar como um "ser mais", nos termos salientados por Mbembe e reinterpretados por Pelbart (2018), mobilizando em torno de si uma intensificação da vida, que estremece a biopolítica neoliberal – a mesma que procura neutralizá-la, dominando-a pelo excesso de racionalidade econômica e consumismo.

É o que nos inspira uma outra crônica de Eliane Brun (2006), intitulada "Eva, contra as almas deformadas", com a qual concluímos este livro.

Essa crônica conta a história de Eva, uma mulher negra, pobre, que nasceu com paralisia cerebral e que enfrentou toda sorte de estigmatização para poder estudar, se formar como professora e

passar em concurso público, sempre mobilizando a outrem por piedade, contudo, renunciando a esse sentimento para mostrar suas potencialidades, sua força – uma força enquanto expressão de sua singular diferença, que assombra e fascina, a ponto de ser mais do que amada, odiada pela sua persistência. Escreve a cronista:

> Eva é mulher, negra e pobre. Eva treme as mãos. Tudo isso até aceitam. O que não lhe perdoam é ter se recusado a ser coitada. O que não perdoam a Eva é, sendo mulher, negra, pobre e deficiente física ter completado a universidade. E neste país. Todas as fichas eram contra ela e, ainda assim, Eva ousou vencer a aposta. E por isso a condenaram. Atenção para as palavras de Eva:
> – A cada vez que me derrubarem eu vou levantar com mais força. Não quero saber de derrota. Derrota nunca esteve nos meus planos. E coitado é quem me chama.
> A vida é pródiga em paradoxos. O de Eva é que a odeiam porque não podem sentir pena dela. E o do mundo é que as piores deformações são as invisíveis. (BRUM, 2006, p. 101-102).

Não seria essa fala de Eva que escoa e ecoa entre as brechas que tentamos fechar, com a educação inclusiva, algo a ouvirmos em alto e bom som, juntamente com todas as outras vozes que multiplicam as diferenças ou, mesmo, as não vozes expressas pelos corpos heterotópicos, um recado de que um de seus efeitos foi possibilitar que apareçam e que agora devemos nos esforçar por enxergá-los, na escola? Mais do que isso, ao ver os movimentos aberrantes que produzem, não chegou o momento em que precisamos

notar que as diferenças não habitam somente esses corpos, como também a todos os demais, incluindo os nossos, pensando a escola como um lugar de seu encontro, e não de seu silenciamento?

Com essas questões, cuja resposta implica uma atitude ética frente ao mundo e o modo de habitar as brechas ainda não fechadas pela biopolítica neoliberal e pelo dispositivo de inclusão educacional, concluímos o presente livro, convidando os seus leitores para que as pensemos conjuntamente, sem qualquer compromisso com uma resposta unívoca.

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Interesse pelo Corpo. *In*: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento.* 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. p. 215-220.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer:* o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações.* São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos* [Homo Sacer, IV, 2]. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALLIEZ, Éric; LAZZARATO, Maurizio. *Guerras e Capital.* São Paulo: Ubu Editora, 2021.

ALMEIDA, Jonas Rangel. *Foucault e as teorias do reconhecimento:* interfaces com a filosofia da educação. Marília/São Paulo: Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2021.

AMARAL, Lígia Assumpção. Sobre Crocodilos e Avestruzes: falando de diferenças físicas, preconceitos e sua superação. *In*: AQUINO, Júlio Groppa. *Diferenças e Preconceitos na Escola:* alternativas teórico e práticas. São Paulo: Summus, 1998. p. 11-30.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Brancos e negros em São Paulo:* ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 2. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959 (edição revista e ampliada).

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988, 292 p.

BRASIL. Ministério da Educação. *Plano Nacional de Educação* – PNE/Ministério da Educação. Brasília: INEP, 2001.

BRASIL. *Lei n. 10.639/03, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 27 maio 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. *Orientações Educacionais Complementares aos Parâmetros Curriculares Nacionais*. Ciências Humanas e suas Tecnologias. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2006. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book_volume_03_internet.pdf. Acesso em: 02 jun. 2020.

BRASIL. Secretaria de Educação Especial. *Plano Nacional de Educação Especial na perspectiva da Educação Inclusiva* – PNEEPEI/MEC. Brasília: Secretaria de Educação Especial, 2008. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/politicaeducespecial.pdf. Acesso em: 15 ago. 2021.

BRASIL. *Lei n. 12711, de 29 de jun. de 2012.* Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Cotas Raciais. Brasília: Planalto, p. 1-1, ago. 2012.

BRASIL, *Lei nº 13.146, de 06 de julho de 2015.* Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13146.htm. Acesso em: 15 ago. 2021.

BRASIL. *Decreto 10.502, de 30 de setembro de 2020a*. Institui a Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10502.htm Acesso em: 15 ago. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Modalidades Especializadas de Educação. *PNEE: Política Nacional de Educação Especial:* Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida/Secretaria de Modalidades Especializadas de Educação – Brasília: MEC, SEMESP, 2020b.

BRUM, Eliane. *A vida que ninguém vê*. Porto Alegre: Arquipélago, 2006.

BRUM, Eliane. Cotidiano de exceção: como lutar por democracia aprendendo sobre a tirania. *El país:* opinião, Brasil, 29 maio 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/05/29/opinion/1496068623_644264.html. Acesso em: 12 fev. 2019.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil.* 25. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.

BUENO, José Geraldo Silveira. *Educação Especial brasileira:* integração/segregação do aluno diferente. São Paulo: EDUC, 1993.

BUTLER, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política:* Hacia una teoria performativa de la asamblea. Barcelona: Paidós, 2017.

CALDERÓN ALMENDROS, Ignácio. *Educación y Esperanza en las Fronteras de la Discapacidad:* estudio de caso único sobre la construcción creativa de la identidad. Madrid: Cinca, 2014.

CANGUILHEM, Georges. *Le normal et patologique*. Paris: PUF, 2009.

CEPPAS, Filipe. Antropofagia para além da metáfora: por uma filosofia da diferença (anotações de um professor de filosofia), *Educação e Filosofia,* Uberlândia, v. 31, n. 63, p. 1385-1396, set./dez. 2017.

CHAMAYOU, Gregoire. *Sociedade ingovernável.* São Paulo: Ubu, 2020.

DA MATA, R. *A casa & a rua.* Rio de Janeiro: Guanabara, 1985.

DARDOT, Pierre et al. *A escolha da guerra civil:* uma outra história do neoliberalismo. São Paulo: Elefante, 2021.

DELEUZE, Gilles. “Introduction”. *In:* CANGUILHEM, Georges (org.). *Instincts et institutions.* Paris: Hachette, 1955. p. VIII-XI.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica.* São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido.* 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DELEUZE, Gilles. Instinto e instituições. *In*: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos:* Textos e entrevistas (1953-1974). São Paulo: Iluminuras, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão.* São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs:* capitalismo e esquizofrenia 2. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2004 [4. reimpr.].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo:* capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs:* capitalismo e esquizofrenia 2. 2. ed. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELIGNY, Fernand. *O Aracniano e outros textos.* São Paulo: N-1 Edições, 2015.

DELIGNY, Fernand. Cahiers de L'Immuable. *In:* DELIGNY, Fernand. *Oeuvres.* Paris: L'Arachnéen, 2018. p. 797-1030.

DEWS, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. *In*: ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia.* Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 51-70.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos:* biopolítica e filosofia. Lisboa: Edições 70, 2010.

FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro.* São Paulo Editora Cortez/Autores Associados, 1989.

FIGUEIREDO, L. C. *Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos.* São Paulo: Escuta/EDUC, 1995.

FOUCAULT, Michel. O que é o Iluminismo. *In*: FOUCAULT, Michel. *O Dossier*— últimas entrevistas. Introdução e organização: Carlos Henrique Escobar. Rio de Janeiro: Taurus, 1984. p. 103-112.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I:* a vontade de saber. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. *In:* FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder.* 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade.* Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. O que é crítica? *Cadernos de Filosofia e Ciências,* Marília-FFC/UNESP, v. 9, n. 1, p. 169-189, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito.* São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

FOUCAULT, Michel. Introdução à vida não fascista. *In:* FOUCAULT, Michel. *Por uma vida não fascista***.** São Paulo: Sabotagem, 2004b. p. 04-08.

FOUCAULT, Michel. Os Intelectuais e o Poder. *In*: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder.* Rio de Janeiro: Graal, 2004c. p. 69-78.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica.* São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Os Anormais:* curso no Collège de France (1974-1975). 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros.* São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *A coragem de verdade.* São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico:* as heterotopias. São Paulo: N-1 edições, 201.

FREIRE COSTA, Jurandir. *Ética e o espelho da cultura.* Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala.* 25. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

GALLO, Sílvio. Políticas da diferença e políticas públicas em educação no Brasil. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 31, n. 63, p. 1497-1523, set./dez. 2018.

GIL, José. *Caos e ritmo.* Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

GILBERT, Ana Cristina Boher. *Vértice do Impensável:* um estudo das narrativas em Síndrome de Down. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

GOFFMAN, Erving. *Estigma:* notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1988.

GROS, Frédéric. *Estados de Violência:* ensaios sobre o fim da guerra. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

GROS, Frédéric. *Desobedecer.* São Paulo: Ubu, 2018.

GUATTARI, Félix. As Pulsões. *Cadernos de subjetividade,* São Paulo, n. 12, p. 07-13, 2010.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. *Multidão.* Rio de Janeiro: Record, 2005.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir:* educação como prática de liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JANNUZZI, Gilberta Sampaio de Martino. *A educação do deficiente no Brasil:* dos primórdios ao início do século XXI. 3. ed. rev. Campinas, SP: Autores Associados, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade dos Juízos.* 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas.* 11. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes.* 2. ed. Paulo: N-1, 2017.

LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas e subjetividades.* São Paulo: N-1, 2015.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo do Homem Endividado.* São Paulo: N-1, 2017.

LYOTARD, Jean-François. *Los dispositivos pulsionales.* Madrid: Fundamentos, 1981.

LYOTARD, Jean-François. *Economia libidinal.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.

LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime.* Campinas: Papirus, 1993.

LYOTARD, Jean-François. *O inumano.* 2. ed. Lisboa: Estampa, 1997.

MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente:* ensaio sobre a plasticidade destrutiva. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

MAZZOTA, Marcos J. S. *Educação Especial no Brasil:* história e políticas públicas. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica.* São Paulo: N-1, 2018.

NEGRI, Antonio. Para uma Definição Ontológica da Multidão. *Lugar Comum,* Rio de Janeiro, v. 19-20, p. 15-26, 2004.

ORTEGA, F. Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades. *Cadernos de saúde coletiva*, v. 11, n. 1, p. 55-77, 2003.

PAGNI, Pedro A. Entre la formación escolar y la educación a lo largo de la vida: los modos de cuidado ético y del pensar la diferencia en la experiencia educativa, *Revista Bordón,* v. 62, n. 3, p. 119-131, maio/jun. 2010.

PAGNI, Pedro A. Aprendizados com a Diferença em uma Experiência de Paternidade: do testemunho ao cuidado. *Pedagogia y Saberes*, Bogotá, n. 37, p. 133-140, 2012. Disponível em: http://hdl.handle.net/11449/114927. Acesso em: 28 maio 2018.

PAGNI, Pedro A. *Experiência estética, formação humana e arte de viver:* desafios filosóficos à Educação Escolar. São Paulo: Loyola, 2014.

PAGNI, Pedro A. Diferença, subjetivação e educação: um olhar outro sobre a inclusão escolar. *Pro-Posições* [*on-line*], v. 26, n.1, p. 87-103, 2015a.

PAGNI, Pedro A. Encontros com a Deficiência: de ensaios da ficção a testemunhos sobre a sua ética em uma rede (in)visível. *Revista Diálogos e Perspectivas em Educação Especial,* Marília, v. 2, n. 2, p. 89-106, ago./dez. 2015.

PAGNI, Pedro A. Ética da Amizade e Deficiência: outras formas de convívio com o devir deficiente na escola. *Childhood & Philosphy*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 24, p. 343-370, maio/ago. 2016.

PAGNI, Pedro A. A Deficiência em sua Radicalidade Ontológica e suas Implicações Éticas para as Políticas de Inclusão Escolar. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 31, n. especial, p. 312-338, 2017a.

PAGNI, Pedro A. A Emergência do Discurso da Inclusão Escolar na Biopolítica: uma problematização em busca de um olhar mais radical. *Revista Brasileira de Educação,* Rio de Janeiro, v. 22, n. 68, p. 255-272, jan./mar. 2017b.

PAGNI, Pedro A. Da Exclusão a um Modelo Identitário de Inclusão: a deficiência como paradigma biopolítico. *Childhood & Philosphy,* Rio de Janeiro, v. 13, n. 26, p. 167-188, jan./abr. 2017c.

PAGNI, Pedro A. *Ética, transversalidade e deficiência:* desafios da arte de viver a educação. Curitiba: CRV, 2018a.

PAGNI, Pedro A. O ingovernável dos corpos e das multidões na escola: formação ética, resistência e alteridade radical. *In*: RODRIGUEZ, Allan; BERLE, Simone; KOHAN, Walter. *Filosofia e educação em errância:* inventar escola, infâncias do pensar. Rio de Janeiro: NeFI, 2018b. p. 195-212.

PAGNI, Pedro A. *Biopolítica, deficiência e educação:* outros olhares sobre a inclusão. São Paulo: Editora UNESP, 2019a.

PAGNI, Pedro A. Dez Anos da PNEEPEI: uma análise pela perspectiva da biopolítica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 01-20, 2019b [Seção temática: educação especial, psicanálise e experiência democrática].

PAGNI, Pedro A. O governo das diferenças e suas eventuais resistências na escola: um convite para um programa (político) de pesquisa. *In:* GALLO, Sílvio. *Diferenças e educação:* escapar ao conformismo. São Paulo: Intermeios, 2021b, p. 15-32.

PELBART, Peter Paul. Biopolítica. *Sala Preta*, São Paulo, v. 07, p. 47-65, 2007.

PELBART, Peter Paul. *Ensaios do assombro.* São Paulo: N-1, 2019.

PENNAC, Daniel. *Diário de Escola.* Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2008.

PICCOLO, Gustavo Martins. *Por um Pensar Sociológico da Deficiência*. Curitiba: Appris, 2014.

PRECIADO, Paul B. *Texto Jumkie:* Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: N-1, 2018.

RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SAFATLE, Vladimir. *Círculo dos afetos*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SACKS, Oliver. *Vendo Vozes:* uma viagem ao mundo dos surdos. São Paulo: Cia. Das Letras, 2010.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor, as batatas.* São Paulo: Duas Cidades, 1977.

SEVERINO, Antônio Joaquim. A filosofia da educação no Brasil: esboço de uma trajetória. *In*: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo: *O que é filosofia da educação?* Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p. 265-326.

SKLIAR, Carlos. Seis Perguntas sobre a Questão da Inclusão ou de como Apagar de uma vez por todas com as Velhas – e Novas – Fronteiras em Educação. *Pro-posições,* Campinas, v. 12, n. 2-3, p. 11-21, jul./nov. 2001.

SKLIAR, Carlos. *E se o Outro não estivesse aí?* Notas para uma pedagogia (improvável) da diferença. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SKLIAR, Carlos. *Desobedecer a linguagem.* Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

SLOTERDIJK, Peter. *Has de cambiar tu vida:* sobre antropotécnica. Valencia: Pré-textos, 2012.

SNYDER, Timothy. *Sobre a tirania:* vinte lições tiradas do século XX para o pre-Sente. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SOLOMON, Andrew. *Longe da árvore:* pais, filhos, e a busca da identidade. São Paulo/Brasil: Companhia das Letras, 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Inclusão, Exclusão, In/Exclusão. *Verve*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 121-135, jun./dez. 2011.

VELHO, Gilberto (org.). *Desvio e Divergência*: uma crítica da patologia social. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

“Podemos dizer que a obra que temos em mãos foi produzida em meio a guerra! Não uma guerra armada, sangrenta ou interestatal. Também não uma guerra civil clássica entre grupos organizados dentro de um mesmo Estado-nação. Se, por um lado, não me refiro a uma guerra “tradicional”, tampouco ela pode ser entendida como metáfora ou exagero retórico: ela é real. Trata-se de uma guerra cotidiana e generalizada, que produziu seus inimigos ao ser travada efetivamente em meio à população e contra ela; mais especificamente, contra determinados grupos que escapam ao ideal normativo ancorado na padronização do capital--competência que deve responder às demandas subjetivas do neoliberalismo.

(...)

É em meio a esse quadro de funcionamento de uma guerra civil cada vez mais cruel e generalizada que surge este livro. “Retratos foucaultianos da deficiência e dos corpos ingovernáveis na escola: entre o governo das diferenças e outro paradigma de inclusão” surge como um respiro em meio ao caos! Sem dúvida, trata-se de um livro-resistência, um livro que entra no combate para lutar contra os fascismos cotidianos, contra a exclusão, contra o apagamento de determinadas existências.”

KAMILA LOCKMANN | prefaciadora do livro
Professora Associada do Instituto de Educação, do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEDU) e do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências (PPGEC) da Universi-dade Federal do Rio Grande. Editora Chefe da Revista Brasileira de Educação Especial - RBEE, desde 2022 Bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

ISBN 978-65-5954-366-3
9 786559 543663